

UNIVERSITÉ DE CAEN — FACULTÉ DE DROIT

PHILOSOPHIE - POLITIQUE
DE LA
CHINE ANCIENNE
700-221 AV. J.-C.

THÈSE POUR LE DOCTORAT

*Soutenue publiquement
dans la Salle des Actes de la Faculté de Droit
Le 19 juin 1934, à 17 heures*

PAR

C. F. ZIAH

JURY

Président : M. LAMPUE, *Professeur*,

Assesseurs : M. NEZARD, *Doyen*,
M. NOYELLE, *Professeur*.

Librairie L. RODSTEIN

17, Rue Cujas, 17 — PARIS (V°)

1934

PHILOSOPHIE - POLITIQUE
DE LA
CHINE ANCIENNE
700-221 AV. J.-C.

THÈSE POUR LE DOCTORAT

Soutenue publiquement
dans la Salle des Actes de la Faculté de Droit
Le 19 juin 1934, à 17 heures

PAR

C. F. ZIAH

JURY

} *Président* : M. LAMPUE, *Professeur*,
} *Assesseurs* : M. NEZARD, *Doyen*,
} M. NOYELLE, *Professeur*.

Librairie L. RODSTEIN
17, Rue Cujas, 17 — PARIS (V°)

1934

*37085

FACULTE DE DROIT DE L'UNIVERSITE DE CAEN
Année scolaire 1933-1934

Doyen :

M. Henry NÉZARD, *, I 🌿.

Doyen honoraire :

M. Eustache PILON, *, I 🌿.

Assesseur du doyen :

M. GOMBEAUX, I 🌿.

Professeurs honoraires :

MM. CABOUAT, O *, I 🌿.

DEGOIS, I 🌿.

Professeurs :

MM.

NÉZARD, *, I 🌿, Professeur de Droit administratif, chargé du cours de Législation minière.

GOMBEAUX, I 🌿, Professeur de Droit civil, chargé du cours de Droit international privé.

BRIDREY, I 🌿, Professeur de Droit romain, chargé du cours d'Histoire du Droit public.

NOYELLE, I 🌿, Professeur d'Economie politique.

LEMONNIER, A 🌿, Professeur de Droit civil, chargé du cours de Législation industrielle.

PERREAU, A 🌿, Professeur de Droit criminel, chargé du cours de Droit civil approfondi et comparé.

LAMPUÉ, Professeur de Droit international public et de Droit constitutionnel, chargé du cours de Droit administratif.

YVER, Professeur d'Histoire du Droit français et d'Histoire du Droit privé.

PRUD'HOMME, Professeur de Procédure civile et de Voies d'exécution.

LEDUC, Agrégé, chargé d'un cours d'Economie politique, du cours d'Histoire des Doctrines économiques et du cours de Législation financière.

BESNIER, Agrégé, chargé d'un cours de Droit romain et du cours d'Histoire de la Coutume de Normandie.

Secrétaire :

M. ROUX, I 🌿, 🏠, 🏠, Secrétaire des Facultés de l'Université de Caen.

La Faculté n'entend donner ni approbation, ni improbation aux opinions émises dans les thèses ; ces opinions doivent être considérées comme propres à leurs auteurs.



A MA MERE

*Dzé-Yié-Tsun-Tsio-Sing,
Bao-Té-San-Tsun-Wéi*

AVANT-PROPOS

Nous tenons à exprimer respectueusement toute notre sincère reconnaissance à M. le Professeur Lampué qui nous a donné de précieux conseils et a bien voulu accepter la présidence de notre modeste thèse.

Nous exprimons également notre vive gratitude à Mlle M.-L. Chaumet, Mme Chen-Ziah et M. Chen pour l'aide qu'elles nous ont donnée.



Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/IA41546417_0015

INTRODUCTION

A la différence des interprétations historique et analytique, l'interprétation philosophique de la science du gouvernement est fondée plutôt sur la notion que sur les faits. C'est en examinant la notion de la justice, par sa nature et par ses applications, que l'on cherche à établir la croyance politique et à définir le domaine du droit. Mais que faut-il entendre par la justice?

Pour les uns, c'est la loi naturelle, elle est éternelle et transcendante de l'expérience humaine. L'homme ne crée pas la justice, il la découvre simplement par la révélation de Dieu et de la Nature. Cette idée est surtout représentée par les théologiens et les métaphysiciens.

Mais pour les autres, la justice est la règle de la société, — l'institution faite après expérience de la vie sociale. Tant que l'homme vit à l'état isolé, il n'y a pas de justice. Sa morale unique est son désir égoïste, qu'il satisfera par tous les moyens possibles, pacifiques ou violents. Mais dès que les hommes se groupent en société, leurs intérêts et liberté personnels se heurtent à ceux de leurs semblables. Il s'ensuit des conflits, dont la solution pacifique dégage une règle commune. C'est uniquement à cause de l'intérêt collectif de la société humaine, qu'existe la notion de la justice. Cette idée domine la pensée des sociologues.

Les deux notions de la justice, — naturelle et sociale — se confondent dans l'esprit chinois; on l'appelle « Tao-Te »

(c'est-à-dire la loi naturelle et la loi sociale). Comme point de départ, tous les philosophes chinois se sont basés sur le principe de la justice naturelle. Pour les uns, notamment Lao-Tse, c'est la Raison pure et mystique, « Tao », pour Médi c'est la « Volonté de Dieu » ; et pour les autres, notamment Confucius, c'est l'instinct humain. Mais en développant leurs théories, tous, — sauf Lao-Tse, procèdent au contraire selon une méthode et une attitude nettement sociologistes. « Dès la plus haute antiquité, la morale chinoise était sociale, au sens le plus noble du terme ». Confucius analysa d'abord la vie sociale en cinq ordres :

— les parents et les enfants, le maître et les serviteurs, le mari et la femme, les frères et les sœurs, les amis et les camarades. Puis il étudia successivement les rapports et les devoirs réciproques de ceux-ci, et régla ainsi leur conduite et leurs actions en des séries de règles, appelées les « Li » (= rites sociaux). Médi essaya de chercher l'origine de la société, disant que dans l'état de la nature, les hommes luttaient pour favoriser leurs intérêts personnels, que la haine et l'égoïsme amenaient la guerre et l'homicide et que l'expérience des désastres finissait par une convention universelle qui faisait élire un chef-vertueux, le « Fils du Ciel », pour maintenir la justice.

En cherchant encore dans l'étymologie de la langue chinoise, nous trouvons le mot « zun », signifiant tous les sentiments de la justice et du bien, lorsque ces sentiments découlent directement de la vie intérieure, c'est-à-dire de la conscience. « Zun » est un mot composé de « deux » et de « hommes ». Or, la société minima se compose d'au moins deux membres ; ce qui veut dire, clairement, que le « zun » est né de la vie sociale. Puis encore le mot « yi », signifiant tous les justes jugements ou justes attitudes

envers ses semblables, lorsque ces jugements résultent de l'expérience de la vie extérieure, c'est-à-dire de la vie sociale. « Yi » est également un mot composé de « mouton » et de « moi ». Le « mouton » représente ici l'intérêt à acquérir. Mais « moi », avant d'essayer d'acquérir cet intérêt, je dois juger, d'abord, si cette conquête ne nuit pas à l'intérêt des autres. Ces deux mots « zun » et « yi », constituent tout le fondement de la morale chinoise que l'on appelle : « la règle du Ciel et la loi de la Terre ». Dans le langage courant, le mot justice se rend en chinois par « Con-Bin », « Con » signifie le « public » ; « Bin » signifie le « même niveau ». Par conséquent, Con-Bin n'est autre chose que le niveau du public. C'est grâce à cette attitude pratique que la morale est si rigoureusement observée dans la société chinoise.

La justice, dont nous avons parlé jusqu'ici, est purement de la morale. Elle n'a d'autre sanction que l'approbation ou la désapprobation de la conscience des individus. Or, par nature, les hommes sont égoïstes, avides et ambitieux. Par nature aussi, ils sont inégaux, soit par la force physique, soit par la force intellectuelle. « Cette inégalité de fait a pour effet d'entraîner des inégalités de droit... les forts étant naturellement portés à abuser de leurs avantages contre les faibles... Leur conscience proteste, il est vrai, mais leurs passions égoïstes l'emportent à la fin ». Cet état d'anarchie ne saurait continuer longtemps dans la société ; on a bientôt recours à un arbitre, — c'est l'Etat. La justice sanctionnée par l'Etat est le Droit. La morale est ainsi la justice sociale, tandis que le Droit est la justice politique. Cette distinction entre les deux justices entraîne quelquefois des conséquences fâcheuses.

D'abord, l'arbitre n'est pas un simple médiateur, il doit

avoir une autorité souveraine, et une force propre et incontestable pour que ses jugements soient obligatoirement acceptés. Dès lors, cet arbitre, l'Etat, devient aussitôt une personne indépendante, « qui peut, non seulement commander à ses membres, mais encore sanctionner légitimement ses ordres par la contrainte et la force matérielle ». Cette souveraineté du Droit mène l'activité de l'Etat beaucoup plus loin que toutes les autres organisations sociales. L'Etat est nécessaire, parce que seul, par sa puissance, il peut assurer efficacement l'ordre et la paix ; mais aussi il peut être dangereux, « si sa conduite ne dépend pas dans une mesure variable du temps et des circonstances ».

Ensuite, l'expérience nous a démontré que l'Etat est un être conservateur et peu sensible au changement. Il aime à être stable pour être efficace ; tandis que la société, soumise aux changements de situation, tend à évoluer incessamment. Il est, par conséquent, très difficile que la conduite de l'Etat puisse toujours suivre parfaitement des demandes de la société. Cette difficulté provoquera souvent des déséquilibres politiques.

Les physiocrates du 18^e siècle se sont basés sur la théorie des lois naturelles et imminentes. « Ils prétendaient trouver l'application de leur doctrine en Chine, en raison de l'immuabilité depuis des siècles du gouvernement et des institutions chinoises... Ils affirmaient l'importance de l'éclaircissement de l'opinion publique et la garantie d'une bonne constitution par toutes les déclarations éducatives, par exemple la Déclaration des Droits de l'Homme ». Cette notion de la « déclaration éducative » nous semble se rapprocher beaucoup de la signification éthique de la justice.

En effet, la Chine, malgré de nombreuses révolutions et changements de dynasties, qui n'ont été que des réactions

passagères contre les abus des tyrans, n'avait jamais changé le fond (nous disons le fond, pas les institutions) de sa politique. Cela est dû à deux raisons principales :

Premièrement, il existait en Chine, un lieu étroit entre le Droit et la Morale. Le gouvernement chinois recrutait ses officiers uniquement dans la « classe-lettrée » (dzé) ; et ceux-ci étaient plus des moralistes et des adeptes du confuciusisme, que des jurisconsultes proprement dits. Les mœurs ou les coutumes sociales ne sont que des pratiques répétées des règles de la morale (« li » = cérémonies sociales) ; et les droits ne sont que des règles des mœurs ou des coutumes sanctionnées par la puissance politique. Les lois promulguées par le gouvernement étaient généralement motivées par de longues considérations sur les morales confucéistes. Et à la veille de la Révolution de 1911, les tribunaux chinois pratiquaient encore les « Fa » (=lois positives) et les « Dsing » (=règles de la morale). Ces deux éléments ont presque une même importance dans la jurisprudence chinoise. Par exemple, il est possible qu'un fils, ayant volé son voisin pour nourrir son père aveugle et affamé, soit acquitté par le tribunal ; le juge le déclare alors « coupable selon la loi, mais pardonnable selon la morale. » (Voir, Recueil des arrêts de Vé-Vé-San). Ainsi, si nous feuilletons maintenant les recueils des jurisprudences anciennes, nous sentirons que la plupart des jugements rendus sont rédigés par des moralistes qui raisonnent que par des juges qui condamnent. De plus, les Chinois ont l'esprit particulièrement conciliant, ils ne défèrent pas aisément leurs différends à la justice, ils préfèrent s'arranger entre eux par des solutions amiables ou par l'entremise de médiateurs. Le droit établissait simplement des règles fondamentales de la société et les applications étaient laissées

à la discrétion des juges de les interpréter selon les coutumes et la morale sociale.

Deuxièmement, les institutions sociales (par exemple la grande-famille et le village) sont très perfectionnées quant à leur organisation et à leur esprit; et en même temps, les institutions politiques, grâce à la souplesse de leur organisation, s'harmonisent admirablement avec les institutions sociales.

Nous savons que les chinois sont avant-tout cultivateurs. Comme dans toutes les nations agricoles, le peuple chinois est pacifiste et collectiviste. Il n'a pas l'esprit aventureux. De génération à génération, il hérite la terre aussi bien que les mœurs de ses ancêtres. La tradition engendre deux conséquences heureuses. D'une part, elle établit les sentiments de l'ordre et de la paix. D'autre part, l'agriculture demande la collaboration entre les cultivateurs du même village; il faut qu'il s'entraident pour labourer les champs, pour organiser l'irrigation de la terre et pour les récoltes, etc.; ainsi s'établit le sentiment de la solidarité. Les bonnes mœurs se combinent avec les bonnes organisations sociales; le peuple demande, en effet, peu d'activité de la part du gouvernement pour maintenir la paix.

Le gouvernement, de son côté, comprend très bien la psychologie de son peuple; le « laissez-faire » est presque la seule croyance politique à travers les siècles. Le mot « gouverner » se traduit en chinois par « Dze », dont la racine étymologique est « l'eau ». Or, pour gouverner l'eau et pour gouverner le peuple, la Chine ne connaît qu'un seul et même principe. — suivre la direction naturelle de leur courant, écarter les obstacles pouvant les gêner et les laisser couler tout seul dans une voie commune. On parle aussi du gouvernement idéal, qu'on définit par cette ex-

pression courante. « Gouverner avec les deux mains jointes (geste de repos et d'immobilité) ».

Dans la dynastie de Monchou (— 1911), par exemple, l'administration du royaume se divisait en « Sain » (= provinces), elles-mêmes divisées en « You » (= communes, mais une commune en Chine est presque aussi étendue qu'un département en France). Les chefs-officiers des « Sains » et des « You » représentaient les autorités du gouvernement. Au-dessous, il y avait encore des subdivisions et sous-subdivisions administratives, tous constituant des unités de l'autonomie locale. La plupart des activités publiques, par exemple l'entretien des routes, la construction des ponts et les établissements de bienfaisance etc., dépendaient souvent de l'initiative spontanée des habitants de l'endroit, qui formaient une sorte d'association-syndicale s'occupant de tout. Même en matière judiciaire, les parties en cause s'adressaient, de coutume, tout d'abord, à des « lettrés » de l'endroit, qui étaient socialement respectés et dont la solution proposée était généralement acceptée, — le coupable étant intimidé par l'opinion publique. Seuls des cas très graves, dans lesquels les médiateurs n'avaient pu arriver à proposer une solution satisfaisante, ou des cas criminels (comme le meurtre) étaient portés directement devant les tribunaux.

La Commune (« You ») jouait un rôle intermédiaire entre l'autorité gouvernementale et l'autonomie locale. Le maire était nommé par le gouvernement, mais il délibérait, de coutume, avec les lettrés de cette Commune, et ne prenait des décisions que d'accord avec ces derniers. Il ne pouvait occuper longtemps ce poste, s'il ne s'entendait pas avec eux, parce que le public pouvait paralyser son action. Dans le langage courant, on appelle le maire « offi-

cier-patriarcal » (Fou-Mou-Koua = officier père-et-mère), car moralement, il est moins le représentant du gouvernement que le père du peuple.

Mais cette paix sociale et cette harmonie politique ne furent point l'aboutissement d'une évolution tranquille et heureuse. La Chine avait traversé une période transitoire fertile en dures épreuves, pendant les cinq derniers siècles du régime féodal. Le royaume, alors, se fragmentait en un nombre d'Etats indépendants et guerriers. Ce n'était que luttes entre les Etats, luttes contre l'invasion des barbares, et luttes contre les tyrans. Les guerres incessantes amenaient la famine, et les misères provoquaient des crimes. Cet état d'anarchie dura de 700 à 221 avant J.-C.; tout le monde était épuisé. Il fallait ou bien remédier à cette situation et rétablir l'ordre social, ou bien se laisser aller au désespoir et attendre le péril général. La nécessité rend ingénieux. Ce marasme fit naître de grands penseurs chinois, — notamment Lao-Tse, Confucius et Médi, — qui s'employèrent à cette réforme et préparèrent l'unification de la Chine, qui devait s'accomplir vers 221 avant J.-C., sous la dynastie de « Chin ». Nous considérons cette période comme l'époque classique de la Chine, et son étude fera le sujet de notre thèse.

Avec la dynastie de Chin, s'ouvrit une ère nouvelle dans l'histoire politique de la Chine. « Se-Wang-Ti », le premier empereur de la dynastie, introduisit, par l'intermédiaire de son chancelier « Li-Se », une réforme admirable qui transforma l'empire chinois directement de la décentralisation féodale à une monarchie unitaire et centralisée, et constituant ainsi la base politique de toutes les dynasties qui devaient lui succéder. Mais cette réforme radicale ne fut

accomplie qu'avec de grands sacrifices pour la civilisation chinoise.

En l'an 222 avant J.-C., Li-Se présenta à l'Empereur un projet de nouvelle constitution de l'Empire. Lorsque l'Empereur assembla un conseil de lettrés pour discuter, ce projet de changement subversif rencontra des résistances obstinées et des critiques acerbes. Alors, pour briser cette résistance, Li-Se réussit à persuader l'Empereur de brûler tous les livres existant alors (sauf ceux traitant de l'agriculture, de la médecine et des oracles) en soutenant que l'étude historique et les idées de tradition nuisent au progrès et aux réformes, et que l'intelligence du peuple affaiblit l'autorité du gouvernement. Quelque temps après, sous un prétexte quelconque, l'Empereur fit encore persécuter dans la capitale 460 lettrés connus ; et défendit désormais au peuple, sous peine de mort, de manifester une opinion quelconque sur les actes du gouvernement et de faire de l'étude le sujet de leurs conversations. Il essayait par là d'éteindre la dernière étincelle de la spiritualité publique, afin d'assurer le succès du nouveau régime politique.

Mais la dynastie s'acheminait de plus en plus vers le despotisme tyrannique, qui devait bientôt provoquer une révolution générale. Le nouvel état d'anarchie dura une cinquantaine d'années, puis la dynastie de Han rétablit l'unification et la paix. Les livres étaient sortis de leurs cachettes, mais la plupart de ces livres étaient perdus. En outre, le gouvernement commençait à consacrer la doctrine de Confucius. On considérait les règles confuciennes comme les seules morales saintes et immuables. Les libres-penseurs étaient repoussés comme des hérétiques, et tous ceux qui osaient faire la moindre critique contre le confuciusisme, étaient condamnés pour tentative de corruption de la jeu-

nesse. Et le peuple, de son côté, après tant d'années de misère et d'épreuves, devenait las, et il ne souhaitait plus que vivre tranquille et heureux. Le bonheur rend l'homme paresseux, et l'esprit est rouillé par la paresse.

Le vrai motif de la « consécration du confuciusisme » est clairement démontré dans le rapport du chancelier Li-Se : « ... Autrefois, l'Empire était tombé dans un état anarchique, les seigneurs féodaux avaient besoin de rassembler les opinions des lettrés, pour éclairer leur politique, pour réorganiser leur principauté et pour contester la suprématie diplomatique. Mais, aujourd'hui, l'unification de l'Empire est accomplie, la loi et le commandement émanent d'une seule autorité, — Votre Majesté. Nous n'avons plus besoin d'entendre les opinions du peuple, mais seulement de lui commander de labourer la terre et d'observer les lois... Si, au contraire, chaque fois qu'une loi était promulguée, les lettrés la critiquaient librement entre eux, chacun suivant les principes de son école le prestige du gouvernement serait ainsi affaibli, les partis seraient ainsi formés et le danger pour Votre Majesté ne serait pas loin... Or, pour raffermir la puissance de Votre Majesté, il est bon de consacrer une « unité » en sévissant contre les divergences. » Cette idée de « l'unité » fut reprise par les hommes d'Etat de la dynastie de Hang. Mais plus habiles que Li-Se, au lieu de consacrer l'Empereur lui-même comme toute unité, ils trouvèrent son représentant en Confucius. Pourquoi choisit-on Confucius ? Tout simplement parce que ses doctrines étaient favorables au régime de monarchie absolutiste.

Peu de temps après, le système de « l'examen-gouvernemental » s'introduisit dans la politique. A l'origine, son but était uniquement d'encourager le peuple à l'étude du confuciusisme, et de faciliter le recrutement des officiers

royaux. Les candidats, ayant passé avec succès les examens, recevaient des titres honorifiques et constituaient ainsi une classe privilégiée. Ils pouvaient espérer soit une carrière politique, soit une réussite sociale. Mais plusieurs siècles s'écoulèrent, il y eut, entre temps, de petites révoltes et des changements des dynasties ; le gouvernement, assagi par l'expérience voyait en l'examen-gouvernemental une double utilité pour assurer la stabilité politique. D'abord, l'examen-gouvernemental donnait un espoir aux ambitieux et aux capables, et les ramenait à la fidélité envers le gouvernement ; il servait ainsi à étouffer les possibilités des troubles politiques. Puis, on réduisait progressivement les matériaux pour l'examen, à une étude très limitée et peu instructive ; aussi on fixait des règles rhétoriques extraordinairement minutieuses, sévères, difficiles mais inutiles. On essayait par là de rouiller la spiritualité du peuple.

Cette politique dura jusqu'à la veille de la Révolution ; des milliers d'esprits prometteurs languissaient sous ce joug.

La Révolution chinoise en 1911 fut le premier essor du réveil national. La jeune République tâtonnait cherchant le fondement nouveau sur quoi bâtir sa politique. Les patriotes chinois se divisaient alors en trois catégories : les conservateurs réfractaires aux idées modernes, regrettant les vieilles coutumes de la Chine ; les réformistes auxquels répugnaient les traditions nationales, voulant bâtir un nouveau pays semblable à ceux d'Europe ou d'Amérique ; enfin les intermédiaires voulant allier la civilisation occidentale à celle de la Chine pour en faire naître une troisième plus heureuse. Ces derniers préconisaient la renaissance de l'étude de l'époque-classique. Ce mouvement s'est accentué depuis la guerre mondiale.

Hou-Che a publié son « Traité de la Philosophie chinoise » en 1919! et Lian-Chi-Chiao nous a donné, en 1922, son « Histoire des Doctrines politiques de la Chine avant la Dynastie de Ching ». (Tous les deux ont des traductions françaises.)

D'après Hou-Che le problème de la nouvelle Chine se pose ainsi : « Comment faire nôtre la civilisation moderne pour qu'elle soit en même temps assimilée par notre esprit et adaptée à notre civilisation ? » « Et cela n'est possible que si l'on recherche d'abord le caractère propre de la pensée chinoise et sa méthode » Mais lorsque nous examinons de près son traité, celui-ci nous semble plutôt un traité sur l'évolution de la logique en Chine qu'une étude sur l'ensemble de la philosophie. Quant à l'ouvrage de Lian-Chi-Chiao, composé de passages fragmentaires, il manque sensiblement de cohérence dans son ensemble.

Nous trouvons aussi deux thèses présentées à la Faculté de Droit de l'Université de Paris : l'une de M. Chou-Tchoan-Pao (1926) traitant du Droit des gens de la Chine antique, l'autre de M. Li-Sin-Yang (1928) traitant de la science juridique de la Chine ancienne. Ces deux thèses ont une valeur incontestable quant à l'étude commentaire, mais elles n'ont pu démontrer le caractère essentiel de la politique chinoise ni rechercher le fondement de la mentalité nationale de la Chine. Notre modeste thèse se propose de combler ces lacunes.

Nous diviserons la présente étude en trois parties. La première, « politique et civilisation chinoise en général », dans laquelle nous examinerons les questions de la religion et de la philosophie dans leurs rapports avec la politique. La deuxième, « politique et trois grands philosophes de la Chine », dans laquelle nous exposerons successivement les

doctrines de Lao-Tse, de Confucius et de Mèdi. La troisième, « Droit chinois », dans laquelle nous analyserons la notion fondamentale de la science juridique en Chine.

Nous ne saurions, dans cette petite étude, exposer tous les détails du développement des institutions de la politique chinoise. Mais nous entendons révéler le fond de la mentalité chinoise. « Connaissez bien « l'Un », dit Confucius, et vous connaîtrez les autres « Trois » semblables. » Le but de cette thèse sera d'étudier cet « Un » — d'autres se consacreront aux « Trois » !

PREMIERE PARTIE .

Politique et Civilisation chinoises

REMARQUES

« Religion et philosophie sont, dans leur essence, des formes de pensée tout à fait différentes, qui partent d'un seul et même point pour aboutir à un seul et même but, du conditionné à l'inconditionné qui conditionne tout, du phénomène à la cause première et à l'absence de cause; l'attitude religieuse en face de ces problèmes est essentiellement intuitive, faite de pressentiments, et magique en même temps; l'attitude philosophique, au contraire, est rationnelle, faite de connaissance, de critique. Nous ne savons pas si elles ont existé indépendamment l'une de l'autre, si l'une a existé dans l'autre, ni quelle est la plus âgée de ces deux sœurs... Les routes qu'ont suivies les deux sœurs se sont parfois tellement écartées l'une de l'autre que l'on a perdu conscience de leur point de départ et de leur but commun et qu'elles ont pu devenir totalement étrangères l'une à l'autre. Mais en dépit de toutes les affirmations d'indépendance, en dépit de toutes les inimitiés, elles n'ont jamais pu se séparer complètement l'une de l'autre. » (1)

Dans le passage ci-dessus, M. Zenker expose, en termes généraux, la relation entre la religion et la philosophie. Mais, en Chine, cette question doit être étudiée sous un jour tout particulier. D'abord, parce que la religion chinoise n'est pas intuitive, mais plutôt rationnelle et pratique. Puis, il y a une collaboration remarquable entre la religion et la philosophie.

L'esprit chinois est surtout naturaliste; il s'adapte mal au génie idéaliste et spéculatif. Citons, comme exemple, un mythe populaire, qui se trouve, d'ailleurs, dans les œuvres de Ko-houng (4 siècles après J.-C.), un des théologiens de la religion Taoïste. Il raconte ceci : « Alors que le ciel et la terre n'étaient pas encore séparés, que le principe créatif » et le « Principe-réceptif » n'étaient pas encore différenciés, le Chaos seul existait sous la forme d'un œuf, et il produisait des vagues comme la mer agitée. Il contenait les germes (les éléments) de toutes les choses. L'agitation devenant de plus en plus violente dans le Chaos, la séparation se produisit; les matières fines et transparentes s'élevèrent et formèrent le ciel, tandis que les matières lourdes et sombres tombaient, devenaient encore plus denses et formaient la terre. Entre le ciel et la terre, se trouvait « Pan-Kou », l'homme-divin et l'ancêtre des hommes. Mais le ciel et la terre étaient encore attachés par le lien d'une haute montagne; ni le soleil, ni la lune, ni les étoiles ne pouvaient circuler en haut, et la terre ne pouvait rouler en bas. (Les Chinois croient que le ciel se tourne de droite à gauche, et la terre de gauche à droite). Il fallait que « Pan-Kou » coupât ce lien et complète ainsi l'œuvre de la nature. » (« Livre dans l'oreiller ».)

Nous pouvons voir dans ce mythe, que l'histoire de la création en Chine n'a aucune ressemblance avec celle de Hésiode et son Dieu de l'Amour, ni avec la Bible et son Jéhovah.

C'est que les Chinois sont cultivateurs. Or, l'activité agricole dépend surtout du travail (l'homme), des champs (la terre) et du temps ou des saisons (le ciel); on appelle ces trois éléments « les trois-Génies », ou « les trois puissances primitives ». Derrière les « trois-Génies », il y a donc trois

cultes principaux : le « Culte du Ciel », le « Culte de la Terre », et le « Culte des Ancêtres ». Une telle conception religieuse est, par conséquent, tout à fait pratique et rationnelle. « Le Ciel (Dieu) fait naître le peuple », dit le Livre canonique des Poèmes (2), « en lui donnant un corps, en même temps qu'une loi. Le peuple, orienté par cette loi, s'achemine vers la vertu. » Ce n'est pas sur la volonté de Dieu que l'on compte, mais sur la morale.

Le Culte du Ciel a sa signification cosmologique et même politique; le Culte de la Terre est surtout l'idée économique; et le Culte des Ancêtres, la piété filiale et la reconnaissance. C'est grâce à ce caractère pratique et moral que la religion en Chine coopère si bien avec les institutions politiques et sociales. Jusqu'à la veille de la révolution de 1911, l'Empereur de Chine avait conservé quelques fonctions religieuses dans les cérémonies du Culte du Ciel, et le Culte des Ancêtres reste aujourd'hui encore la seule piété populaire.

Mais en Chine, la religion se combine admirablement avec la philosophie dans leur essence; on ne saurait les distinguer l'une de l'autre. On appelle le confuciusisme, « la religion-confuciusiste », et le met en parallèle avec les religions Tao-iste et bouddhiste (ces deux dernières étant des religions proprement-dites). Pourtant, Confucius n'a aucun caractère religieux; il n'est point le fondateur d'une religion, Socrate non plus. (La vie et les doctrines de Socrate et celles de Confucius ont une ressemblance frappante). Néanmoins, Confucius attache une grande importance aux rites des cultes religieux, et il voit en eux comme des moyens de pratiquer et de manifester les sentiments de respect, et de générosité. Lao-tse est un pur philosophe, mais ses adeptes transformèrent facilement et promptement sa

philosophie en une religion, représentée par la trinité théologique : — l'Empereur-de-Jade (Dieu qui représente l'Etre-absolu, ou l'Etre-en-soi et pur), Dieu-supérieur-du-Commencement (représentant le principe-premier) et Dieu-supérieur-de-l'Intelligence (représentant la Cause-première), (3) Au contraire, Médi fut le fondateur de la religion, croyant à la volonté de Dieu, à l'immortalité de l'âme et aux esprits des disparus. Mais ses doctrines de l'amour-général-du-prochain, de l'utilitarisme et de l'altruisme visent directement à l'interprétation politique et sociale. De plus, la plupart de ses œuvres traitent les problèmes d'éthique, de morale et des sciences.

Le fait est qu'en Chine, la religion n'est pas seulement un mysticisme, mais aussi et surtout une interprétation de la vie-sociale, et que la philosophie n'est pas non plus simplement une spéculation, mais une science pour réaliser une vie idéale de groupement social. C'est pourquoi la religion et la philosophie se donnent une aide mutuelle, et la croyance et le savoir unissent leurs forces ; l'un et l'autre se fondent en un seul et même bloc. Ce bloc est si mystérieux et indéfinissable que les certains écrivains contemporains (Lian-Chi-Chiao, par exemple) y voient comme la philosophie (4) tandis que les autres (par exemple, M. P. Janet) y voient comme la religion. (5).

CHAPITRE I.

Religion.

« La forme-primitive de la société-organisée est essentiellement de caractère religieux », dit-Wells. « Ce n'était pas les rois et les chefs qui avaient ramené les peuples à cultiver la terre et à la vie-régulière ; C'était bien « les conceptions des dieux » qui inspiraient le sentiment de la solidarité entre les hommes. Les premiers chefs du peuple Sumer étaient tous prêtres ; ils étaient rois, simplement parce qu'ils étaient prêtres ». (1).

Si cette conclusion de M. Wells est vraie pour toutes les nations, elle sera encore plus évidente pour la nation Chinoise. Nous diviserons l'évolution de la phase religieuse dans la politique Chinoise en trois époques successives :

La première, est l'époque préhistorique, marquant la prépondérance de la religion dans la Chine primitive.

La peur et l'espoir sont deux sentiments essentiels chez les peuples primitifs. D'une part, l'homme de la nature, limité par sa capacité imaginaire, ne pouvait voir aucune distinction entre les choses animées et celles inanimées ; s'il était blessé par une branche d'arbre, il la cassait pour se venger, et si la rivière débordait, il croyait que l'inondation était un acte d'hostilité. Pour lui, vraisemblablement, le jour et la nuit, le soleil et les étoiles, les arbres et les

montagnes étaient des choses vivantes, exactement comme un bébé de trois ou quatre ans pourrait considérer ses jouets et ses chevaux en bois, comme des êtres animés. D'autre part, les rêves, la mort, le tonnerre et les choses étranges excitaient tour à tour la peur de l'homme primitif, qui finissait par croire à l'existence des dieux et cherchait à leur plaire. Nous trouvons dans « le Livre canonique des Annales » et « le Livre canonique des Poèmes » de nombreux passages exprimant cette peur mystique :

« La haine du Ciel fait descendre la peste et la famine sur le royaume de Yin ». (2) « Le Ciel, de là-haut, manifeste une vive colère, il sème le malheur et la mort... les peuples vagabondent et meurent, et mon foyer tombe en ruines. »

La peur du malheur et l'espoir de remédier à ce malheur se traduisirent d'abord, vraisemblablement, par la magie et la superstition. Et les sorciers et les magiciens, profitant de la faiblesse générale, s'improvisèrent les chefs de leurs semblables. Citons ici un passage caractéristique des « Dialogues-politiques ». (4)

« Dès la plus ancienne antiquité, les hommes-saints se distinguèrent du commun. Ceux qui étaient fins, sincères, justes et droits, dont l'intelligence pénétrait là-haut et là-bas, dont la vertu éclairait les ténèbres, dont les regards voyaient les choses obscures, et dont les oreilles entendaient la voix mystérieuse, ceux là, leurs âmes communiquaient avec celles des dieux. Les hommes s'appelaient les « sorciers » et les femmes s'appelaient les « sorcières ».

« Ils fixaient les rangs et les dignités des dieux, et ils désignaient les animaux pour les sacrifices et les rites de vénération. Puis, ils choisissaient, parmi les descendants des sages, ceux qui étaient distingués et capables, qui connais-

saient les noms et les dignités des montagnes et des fleuves, les histoires des tribus, des temps et de la gloire du passé, et qui en même temps étaient fidèles aux dieux, pour les nommer « Prieurs ». Ils choisissaient aussi, parmi les descendants des nobles, ceux qui connaissaient les choses des quatre saisons, les noms des dieux supérieurs et inférieurs et qui restaient fidèles à la tradition, pour en faire des « chefs de tribus ».

« C'est ainsi que les cinq officiers, — représentant le Ciel, la Terre, les Hommes et les Choses, — furent établis. Chacun faisait son propre devoir, personne ne tentait de troubler l'ordre. C'est pourquoi le peuple gardait sa fidélité et sa confiance, et les dieux brillaient de leur intelligence et de leur vertu ».

Nous pouvons, ainsi, voir la puissance exercée par les sorciers dans la société primitive, puisque même les sages, les capables, les nobles et les officiers étaient tous sous leur autorité.

Enumérons brièvement les chefs-mythologiques de la Chine de l'époque préhistorique : D'abord, « Pan-Kou », homme sorti directement du Chaos. « Tié-wang-ze », Roi de la divinité céleste. « Di-wang-ze », Roi de la divinité terrestre. « Zun-wang-ze », Roi de la divinité humaine. « Fo-chi », Inventeur des « Huit-trigrammes-cosmiques », né avec quatre yeux. « Zun-non », inventeur de l'art agricole et médical, né avec le ventre transparent de sorte que chaque fois qu'il goûtait une plante, il voyait l'action de celle-ci sans le corps. Puis, un certain nombre de chefs légendaires moins populaires, et enfin « l'Empereur-Jaune » (wang-ti).

« L'Empereur-Jaune » était considéré comme le fondateur de la nation Chinoise, une figure transitoire, d'une

importance capitale, de la Chine primitive à la Chine organisée. Descendant du Roi de la divinité du Feu (So-Rou-Yié-ti), il régnait par la « puissance et la vertu du Feu (Hou-te) » ; et après une longue période de prospérité, il disparut, selon la légende, dans le Ciel, en montant sur un dragon-volant. De nombreux contes mythologiques ont été écrits sur la personnalité et la vie du Empereur-Jaune, dont deux, ayant une valeur historique, méritent d'être cités ici :

« Alors que l'Empereur-Jaune livrait une bataille à « Tse-Yu », (chef de la race « Miao » dont les descendants sont aujourd'hui les peuples barbares des montagnes de la province de Yon-nang), dans le désert de « Tso-Lo », Tse-Yu ensorcela le brouillard pour égarer les troupes de l'Empereur-Jaune. Mais l'Empereur construisit un char de boussole pour retrouver la direction ». En effet, le peuple primitif ne pouvait pas distinguer la science de la magie, cette invention de la boussole, pouvait bien être considérée à cette époque comme un acte de sorcellerie. Mais ce qui est significatif dans la légende est que cette bataille décisive fixa le sort de la nation Chinoise. La race Miao fut le dernier peuple puissant qui disputa l'occupation de la plaine fertile de l'Asie aux Chinois. Et depuis la défaite de Miao dans cette bataille, nous pouvons croire que les Chinois se trouvèrent définitivement maîtres des régions du Fleuve-Jaune et du Yangtze-Kiang, — et n'ayant plus de luttes extérieures, ils purent concentrer leurs efforts sur l'organisation intérieure. Le nouvelle organisation et la paix favorisèrent le développement intellectuel et moral, qui entraîna, par conséquent, l'affaiblissement de la religion magique dans la société.

L'autre légende dit ceci : « Après nombre d'années d'ef-

forts et de travaux incessants pendant lesquelles l'Empereur s'employa à gouverner son peuple, il trouva que son royaume n'avait encore pu atteindre un perfectionnement idéal. Découragé et désespéré, un jour, l'Empereur tomba dans un sommeil profond. Dans son rêve, il fit un voyage au pays « Woua-Si » (pays idéal et féérique), dans lequel il n'y avait point de chefs ni de gouvernement, ni de lois et dont le peuple pourtant était poli, heureux et vertueux. En se réveillant, l'Empereur comprit que la vertu se pouvait atteindre sans efforts artificiels comme le peuple être gouverné sans intervention exagérée de son chef, et qu'il y avait une loi suprême dans la nature et dans la conscience de tous ». Cette idée de la loi naturelle et du « laisser-faire » est de tradition dans la politique Chinoise. Pendant de nombreux siècles, on prit le règne de l'Empereur-Jaune comme symbole idéal de la puissance, de la vertu et de la paix.

La deuxième période est l'époque semi-historique, à partir de l'Empereur-Jaune jusqu'au début de Dynastie « Chou », représentant la domination progressive de la politique sur la religion, et le développement de l'idée de la morale, remplaçant l'idée magique dans la religion.

Depuis que l'Empereur-Jaune avait acquit définitivement la plaine fertile de l'Asie-Centrale, les Chinois, (peuple cultivateur), développaient très rapidement leur civilisation matérielle aussi bien qu'intellectuelle. D'abord, l'invention, probablement, n'était plus considérée comme de la magie, mais comme de l'art et de la science. Nous connaissons la découverte de la soie, la construction des maisons et des canots, les lettres et l'astronomie etc., tous eurent leur place à cette époque. Puis, l'intensité de la vie sociale aboutit tout naturellement aux sentiments de devoir et de

droiture. Les sages et les vertueux se virent plus écoutés que les magiciens et les sorciers. Suivant la tendance irrésistible, la religion évoluait aussi graduellement vers le sens éthique, — d'abord le sentiment de l'ordre, puis celui de la morale, enfin celui de la justice. Ces trois sentiments sont réunis dans un passage du Livre canonique des Annales.

« Que l'œuvre du Ciel (Dieu) soit exécutée par les hommes!.... Le Ciel aime l'ordre (rites), aussi nous (les hommes) réglons les cinq rites. Le Ciel protège les vertueux, aussi nous fixons les cinq vêtements et les cinq blazons, (il y avait cinq rangs dans la noblesse, chacun ayant sa forme de vêtement et de blazon). Le Ciel châtie les crimes, aussi nous avons cinq tortures et cinq récompenses.... » (5)

Les dieux chinois, à cette époque, n'avaient certainement pas de ressemblance avec les dieux grecs qui avaient la forme, les caprices et les mœurs humains. Il s'agissait d'êtres abstraits et de puissances mystiques. Nous pouvons voir les descriptions caractéristiques des dieux dans certains passages du Livre canonique des poèmes :

« Profond et profond, éternel et éternel, Il et le père et en même temps la mère de milliers de choses ». (6) « Lumineux et lumineux, Dieux est là-haut, et ses rayons éclairent notre terre ». (7) « Clair et évident, (nous pouvons Le voir) d'ici-bas ; puissant et juste. Il demeure là-haut ». (8)

Les magiciens et les sorciers furent ainsi détrônés, désormais les sages et les vertueux étaient les chefs du peuple : « Ce n'est pas que le Ciel ait une affection particulière pour notre famille Chang : le Ciel a donné sa faveur à la vertu-pure..... La vertu seule fait impression sur le Ciel ; Il n'est rien de si éloigné qu'elle ne puisse atteindre. L'or-

gueilleux est abaissé et l'humble est élevé. Observe cela, et tu marcheras dans la voie du Ciel ». (9)

Cela ne veut pourtant pas dire que la religion avait disparu de la politique, elle conserva même pendant très longtemps une place importante dans le gouvernement. Seulement la religion était considérée une fonction éducative, et restait comme une attribution fondamentale du gouvernement. Nous savons ainsi que le gouvernement de la Dynastie Chou était divisé en cinq départements dont le deuxième était la religion, (les officier du Printemps). (10)

Nous examinerons successivement les quatre rois caractéristiques de cette époque semi-historique : D'abord le Roi « Yio » et le Roi « Sun », deux figures idéales d'intelligence et de pure vertu dans l'histoire de la Chine. « Yio » hérita du trône de son père, et régna avec tant de vertu que de nombreux passages des « poèmes et annales canoniques » chantent ses louanges. Cependant son désir ardent de faire du bien à l'humanité, sa crainte de ne pouvoir rendre le peuple aussi heureux qu'il l'espérait, et son sentiment de la modestie, le poussèrent à chercher quelqu'un de plus vertueux et plus sage que lui-même, pour lui confier le gouvernement. D'abord, il voulut choisir « Chiu-Yieu », et lui communiqua ce désir. Mais ce dernier, en proie à une vive colère, dit : « Est-ce pour le « Nom (c'est-à-dire titre ou apparence) que je pourrais prendre votre place ? Alors, le « nom » étant l'opposé de la « substance » (c'est-à-dire de la réalité), je ne saurais choisir la vide-apparence pour négliger la réalité. Est-ce pour la réalité ? Alors, mon maître règne sur le royaume, et le royaume est déjà en paix, il n'aura plus besoin de moi ». (11) Chiou-Yieu se sauva en toute vitesse dans un désert, et lava ses oreilles dans un ruisseau, pour avoir entendu l'of-

fre du Roi Yio. Il recontra, le paysan « Dsa-Vou » qui faisait boire son bœuf en aval du même ruisseau, et lui conta sa mésaventure. En entendant cela, « Dsa-Vou » mena tout de suite son bœuf en amont du ruisseau, craignant que l'eau souillée ne fut néfaste à l'animal. Enfin, le roi Yio alla trouver « Sun », qui était alors un pauvre paysan, mais connu pour sa vertu, et lui confia le soin de gouverner. Quelques réformes politiques sous le règne de Yio méritent d'être énumérées ici :

« Il fit marquer les saisons, les mois et les jours (c'est-à-dire, le calendrier) ; établir les cinq rites et les cinq rangs de la noblesse.... sectionner le royaume en 12 départements administratifs..... Elaborer les lois et fixer les règles des châtiments..... Remplacer les cinq tortures (traditionnelles) par les peines d'exil. « Etre « Fouetté (sur le dos) », était prescrit comme punition pour les officiers-corrompus ; « frappé (sur les cuisses) » pour les infidèles à la morale ; « L'or » (amende) pour acquitter les contraventions moins graves,.... « La mort » pour les criminels récidivistes » (12)

Le règne du roi Sun fut éclairé et vertueux, semblable à celui de « Yio ». Mais de plus, il nous semble que « Sun » avait beaucoup de sens administratif. Il divisa les activités du gouvernement en un nombre des fonctions, dont chacune était confié à un officier. (13) Ainsi, « Yiu » était l'officier général (« Se-Kon », équivalent de chancelier) ; « Tsié » officier d'agriculture ; « Chi » d'éducation et de religion ; « Kao-Yao » de justice ; « Dzé » de travaux sociaux (« Gon-Kon ») ; « Pa-Yi » des tribus et temples de famille ; « Quay » de musique..... Il y avait, alors, 22 officiers principaux ; La fonction militaire était attachée à l'officier général. Le roi Sun confia sur la fin, le trône à « Yiu ».

Yiu était de descendance noble. Son père « Quein », avait

été exécuté, — à cause d'une défaillance au cours d'une mission pour administrer l'inondation du Fleuve-Jaune, — par le roi Yio, qui, en suite, voyant les mérites du fils du condamné, lui confia la tâche de succéder à son père infortuné. Après 30 années de dur travail, Yiu réussit enfin à percer la montagne « Lon-Mon », enlever l'obstacle du torrent et creuser le Fleuve-Jaune. Après une longue période de déluge, la terre devint particulièrement fertile; cela donna un nouvel essor au progrès de la civilisation chinoise, comme nous pouvons le voir dans les descriptions historiques du Livre Canoniques des Annales. De plus, Yiu fut un des plus grands géographes de l'ancienne époque, il divisa le royaume en neuf provinces; de chacune d'elles, il décrivit minutieusement la nature géographique, les mœurs de ses habitants, les bêtes et les produits agricoles. L'ensemble de ces descriptions, intitulé le « Livre Canonique des Montagnes et des Mers », est un des documents anciens les plus précieux de la Chine. Après la mort de Yiu, le peuple, reconnaissant des bienfaits de son défunt-roi, élit son fils pour lui succéder; ce fut la première dynastie chinoise, — la dynastie de « Ya », qui, après des siècles, finit avec le tyran « Gié ». Depuis lors, l'hérédité est devenue la loi du royaume.

Nous allons voir maintenant, la première révolution dans l'histoire de la Chine. La tyrannie de Gié était cause de la misère du peuple. Alors, le seigneur « Tan » de l'Etat-féodal « Sang », souleva une révolution; exécuta le tyran, renversa la Dynastie « Ya » et fonda une nouvelle dynastie, « Sang ». Après la mort du roi Tan, son fils et successeur « Tai-Chio », contrairement à son père défunt, cultiva le vice et non la vertu. « Y-Yin », le précepteur du roi-défunt, enferma, son nouveau maître au palais de

« Ton », et prit la régence. Après trois ans d'enprisonnement « Ta-Chiao » manifesta un vif remords et le désir de devenir vertueux; alors « Y-Yin », le replaça sur le trône et tous deux collaborèrent à la prospérité du royaume. La dynastie de Sang est considérée, elle aussi, comme une des ères d'or dans l'histoire chinoise. A la dynastie de « Sang », succéda celle de Yin qui finit dans une nouvelle révolution, cédant la place à la dynastie Chou que nous verrons plus loin.

Si nous nous étendons un peu longuement sur ces événements historiques, c'est que nous voudrions montrer les idées directives de la politique de cette époque: — les sentiments de l'honneur, de l'honnêteté, de la morale, et de l'humanité. D'où venaient, donc, ces sentiments si élevés dans la Chine primitive ? Ils étaient dûs, principalement, à la religion et à la piété :

« Le Ciel (Dieu) surveille les hommes d'un regard sévère; tachez d'être vertueux ! » (14) « Craignez la puissance du Ciel, il est encore temps de retrouver sa faveur ». (15)

La troisième période commence par la dynastie de Chou. La religion, de plus en plus subordonnée à la politique, devint une sorte de paravent du gouvernement.

La Dynastie des Chou constitua une nouvelle phase à l'histoire ancienne de la Chine. « Wou-Wang », fondateur de la Dynastie Chou, secondé par son frère et par son précepteur Chou-Kon, entreprit une grande réforme politique. Il vainquit et absorba une cinquantaine des tribus et les reconstitua en nombre de petits états-féodaux confiés aux membres de la famille royale et aux officiers fidèles. Ces états-féodaux servaient de remparts au domaine royal contre l'invasion des barbares. De plus Chou-Kon

rédigea minutieusement les lois de la dynastie (Tchou-Li = Rituel des Chou) : à l'intérieur concentration du pouvoir royal ; à l'extérieur, mise en tutelle des autorités féodales. Par ce nouveau triomphe de la politique la religion perdit un fois de plus du terrain. Nous examinerons successivement les rôles nouveaux, que la religion joua dans la dynastie :

Le Culte du Ciel : — Le Culte du Ciel est aussi appelé le Culte du « Souverain-suprême » (Chang-ti). La croyance chinoise en le Ciel n'a rien de commun avec la superstition de la lumière et du soleil qu'on trouve chez d'autres peuples. « Il ne saurait être question ici des effets facilement reconnaissables de la lumière et du soleil qui sont l'abondance et la dévastation. Il s'agit, dès le début, d'une puissance cosmique à laquelle on attribuait non seulement les petits faits de la vie quotidienne, mais cette vie elle-même dans son infinité ». (16) Certainement, cette conception approfondie du Ciel ne peut être née directement du cerveau du peuple primitif ; elle doit être l'aboutissement d'une longue évolution. Mais aujourd'hui, nous ne pouvons plus savoir l'origine véritable de ce Culte ; de sorte que quand nous lisons les Livres Canoniques des Poèmes et des Annales, les documents les plus antiques, nous les voyons déjà revêtus de significations philosophiques, morale et politique. Nous ne nous occuperons ici que de sa signification politique.

D'abord, le Culte du Ciel avait pour but d'assurer le droit du souverain. La manifestation de vénération envers le Ciel était réservée absolument à l'Empereur. Cette réserve absolue n'avait d'autre but que de maintenir le prestige du Souverain sur son peuple, puisque l'Empereur seul avait qualité pour servir directement le Ciel, et que l'Em-

pereur était responsable devant le Ciel seul. C'est pourquoi, l'Empereur de Chine prit le titre le « Fils du Ciel ». Mais cela ne veut pas dire, comme M. Zenker le croit, que le Ciel est l'ancêtre de l'Empereur; personne en Chine n'y avait même pensé. Pour justifier son raisonnement, M. Zenker cite une légende, d'après laquelle « l'aïeule de la dynastie Chou, après avoir fait une offrande pour obtenir de ne pas rester stérile, posa son piéd dans l'empreinte du pied du « Souverain-Suprême » et qu'ainsi elle conçut et accoucha du seigneur fondateur de l'état Chou ». Ici, l'empreinte du pied du Dieu doit représenter la trace des pas de Dieu. Cela veut dire, que l'aïeule de Chou était si vertueuse qu'elle suivit toujours les pas de Dieu, et que Dieu, pour la récompenser lui donna un fils qui devait avoir des descendants pères.

Le « Fils du Ciel » doit, au contraire, être interprété dans le sens moral. D'abord, l'Empereur était considéré comme favori du Ciel : « Le « Roi-lettré » servait, avec tous les égards qui lui étaient dûs le « Souverain-suprême », qui en retour le comblait de faveurs et de prospérité; le sage seigneur régnait ainsi sur le royaume ». (17)

Le « Fils du Ciel » est aussi considéré comme mandataire de la volonté du Ciel (tié-ming). Et pour exécuter ce mandat du Ciel, le Fils du Ciel aurait naturellement un droit divin pour régner sur le peuple : « Le Ciel me confie le mandat de gouverner mon peuple ». (18)

Mais tout en sauvegardant le droit du souverain, le Culte du Ciel ne porta point atteinte au droit du peuple. D'une part, parce que tout en croyant que le Ciel a sa volonté propre, on interprétait cette volonté comme la volonté du peuple : « l'intelligence du Ciel est l'intelligence de notre peuple; la Justice et la puissance du Ciel sont la justice

et la puissance de notre peuple ». (19) « Le Ciel entend par les oreilles, voit par les yeux de notre peuple. Le Ciel récompense la vertu et châtie le vice par l'intermédiaire de notre peuple ». (20) « Que la volonté du Ciel est redoutable ! Nous pouvons la voir dans les vœux du peuple : les immoraux ne peuvent jamais s'échapper de la justice » (21)

D'autre part, la volonté du Ciel n'est autre chose que la morale : « Ce n'est pas que le Ciel ait une affection particulière pour notre famille Sang ; le Ciel donné sa faveur à la vertu pure. Ce n'est pas que le prince de Sang ait sollicité la soumission des peuples ; mais les peuples se sont soumis à la vertu pure ». (22)

Des deux raisons ci-dessus, découlent deux conséquences : Premièrement ; en face du droit du souverain, il y a le devoir du souverain envers son peuple : « Généreux est le Ciel ! il nous ordonne de guider l'esprit de notre peuple. Miséricordieux est le Ciel ! Il nous impose le devoir de remédier à la peine et à la misère de notre peuple » (23) Deuxièmement, si le prince n'agit pas selon le mandat du Ciel, le peuple a le droit de le détrôner : « Le tyran de Sang est coupable de crimes, le Ciel m'ordonne de le punir ; — si j'ose refuser d'exécuter l'ordonnance du Ciel, je serai aussi coupable que ce tyran ». (24)

En dehors de la politique intérieure, le Culte du Ciel soutient aussi la politique extérieure de la Chine. Nous savons que, depuis la défaite du peuple Miao ; les Chinois devinrent les maîtres de l'Asie de Nord. De plus, la civilisation chinoise était la plus avancée dans l'ancienne époque ; cela donnait encore un aliment de plus à l'orgueil national de la Chine. « Sous-le-Ciel » (Tié-Ya) est une expression populaire pour désigner le royaume chinois. On

dit : tout ce qui est sous le ciel et tout ce qui est entre les quatre mers (limites de la terre), est la propriété de notre roi ». Non seulement, matériellement, les chinois se croyaient les seigneurs et maîtres de tous les barbares voisins, mais aussi moralement ils se persuadaient être les seuls enfants favori du Souverain-suprême (Dieu), ayant une mission divine, à remplir : — maintenir la justice dans le monde entier (« sous-le-Ciel ») et éclairer la morale de l'humanité.

Nous lisons dans les Annales canoniques : « Le Souverain-suprême est offensé par les crimes du peuple Miao ; Il lui envoie le châtiment. Le peuple Miao ne savait pas racheter ses erreurs, c'est pourquoi nous voulons éteindre sa race ». (25) Aussi, sous le règne du Roi « Yiu » les Miao recommençant leurs ravages sur la Chine, le Roi « Yiu » convoqua les troupes et voulut donner un coup décisif aux Miao. Mais le sage « I » l'en empêcha, disant « c'est la vertu seule qui peut solliciter la faveur du ciel. Il n'est rien de si éloigné qui puisse échapper à la puissance de la vertu pure. L'orgueil est le germe de la défaite, et la modestie est le commencement du bien, c'est la loi du ciel ». Après avoir remercié « I » pour ses sages paroles, le Roi redoubla d'efforts pour répandre ses bienfaits sur les pays éloignés. Après environ 70 jours, les Miao, touchés par la vertu du Roi, vinrent se soumettre à Roi Yiu. (26)

« L'Empire-central-du-Milieu » n'a d'autre signification que celle de « centre de la civilisation » et le « foyer du Souverain suprême ». Citons cette expression classique ; « Entre les quatre mers, tous sont frères et sœurs ». Seulement, les Chinois se croient les frères-aînés ayant le droit de punir la méchanceté et aussi le devoir de veiller sur la conduite de leurs frères plus jeunes.

Enfin nous concluons que le Culte du Ciel inspire surtout l'esprit de conciliation. Intérieurement, puisque l'Empereur est le mandataire du Ciel, le peuple n'a jamais douté du droit absolu de son souverain; et puisque la volonté du peuple et la morale sont la volonté du Ciel, le souverain n'ose que très rarement se détourner de sa mission divine. Extérieurement, puisque la volonté du Ciel est la vertu pure — la modestie, l'amour et la paix — les Chinois n'ont jamais eu d'intentions agressives et impérialistes envers les autres nations. Si les nations voisines se montrent offensives, la Chine se contente de la légitime défense. Si, au contraire, les nations voisines deviennent amicales, la Chine se donne à la coopération et à l'aide mutuelle pour la prospérité commune. Cet esprit conciliateur constitue la force, mais, hélas, aussi la faiblesse de la nation chinoise.

Le Culte de la Terre : — Le Culte de la Terre est un culte semi populaire. Par exemple, la vénération des dieux des Montagnes et des déesses des fleuves est réservée au roi; et celle des dieux des Céréales des Moissons, et des Richesses de la Terre, etc. est exercée par les princes aussi bien que par le peuple. De plus, ce Culte est un Culte-mixte, comprenant de nombreux sous-Cultes de dieux et de déesses, dont les principaux sont la divinité de la Patrie, « Za-Tsi ».

Certainement, les cultes religieux chez le peuple ont aussi leur base morale, rationnelle et économique, — par exemple, les cultes du dieu de l'Agriculture, des dieux du Foyer et de la Cuisine etc., simplement parce que la nourriture et l'habitation sont les premières nécessités de l'existence. Mais, le peuple, ignorant et superstitieux en général, tend avant tout à une croyance aveugle. En voyant les eaux qui montent et détruisent leur récolte, ils croient à la Déesse de

l'Inondation (Sé-Zun) ; ou bien la pluie manquè, alors, ou croit au dieu de la Séchèresse (Reux-Zun). Nous pouvons voir de nombreux cultes populaires de nature superstitieuse, et aussi de nombreux dieux populaires étroitement liés aux légendes primitives.

Cependant, ces cultes superstitieux ont une importance curieuse dans la société chinoise. Les temples et les jours fériés des cultes, servent de lieux et de dates pour les réunions générales, en vue de discuter des conditions des métiers, grouper les contributions et fixer les règles de travail. Cela donne des occasions répétées de maintenir le sentiment de solidarité.

Quant à la signification politique du Culte de la Terre, ses effets sont faciles à reconnaître. Ce sont avant tout la notion économique et celle de la possession.

« A côté du Ciel, symbole de la force créatrice en même temps que l'ensemble de la création, apparaît sa manifestation féminine, l'antique divinité de la Terre et des Champs, si vénérée par les paysans, la terre maternelle désignée dans le langage religieux par le nom de « Princesse de la Terre ». (27) Et après une longue évolution, cette déesse, si féconde, engendra deux jumeaux sacrés : — le « Dieu des Céréales » et « le Dieu du Pays » (Za-Zun, et Tsi-Zun). Mais au cours de notre étude, nous ne saurions séparer ces deux Dieux-jumeaux, parce qu'ensemble ils donnent la notion de la patrie, qui s'inspire directement de la notion de la nourriture et de celle de la propriété.

Deuxième chapitre de Chou-Li : « Le grand officier-général (Se-Kon) était chargé de mesurer l'étendue des pays, des villes et des campagnes, de les sectionner en états supérieurs (Tchi) et en états inférieurs (Chang) et, pour ce faire, de creuser les canaux et de planter des rangées d'ar-

bres (toute cela servait à fixer la frontière). Puis, de faire construire les temples de « Za » et « Tsi » dans chaque région....) chaque temple local devant porter le nom de l'arbre le plus abondant dans cette région ». (29) Puis, dans le 18ème chapitre : « Le « Tson-Pa », l'officier de la religion offrira le sacrifice, « Cho-Dsi », en l'honneur des dieux Za-Tsi ». Depuis lors, lorsqu'une dynastie disparaissait, le roi de la nouvelle ne tardait pas à enlever les anciennes idoles des Za-Tsi pour de les remplacer par d'autres; car on voit en Za-Tsi, deux divinités protectrices de la patrie et de la dynastie.

Enfin nous arrivons aux cultes des dieux des montagnes et les déesses des fleuves, envers qui les témoignages de vénération étaient réservés au roi. Les sacrifices et les cérémonies de ces cultes n'étaient ni fréquents ni réguliers. Mais, tout au moins, chaque fois qu'une nouvelle dynastie naissait, le roi fondateur prenait soin d'offrir des sacrifices généraux dans plusieurs régions de son royaume. Nous lisons dans le Livre canonique des Annales, chapitre deux : « Le second mois de l'année de son couronnement, le roi Sun alla à l'est jusqu'à la montagne « Déa-Tson », et offrit des sacrifices en l'honneur des montagnes et des fleuves....; Le cinquième mois, à midi, il alla jusqu'à la montagne « Nan-Yo » et on observa les mêmes rites de sacrifice que dans la région du « Déa-Tson »....; le huitième mois il alla à l'ouest jusqu'à la montagne « Si-Yo » et se firent les mêmes rites de sacrifice; le onzième mois il alla au nord jusqu'à « Pé-Yo » — mêmes rites de sacrifice; puis le roi rentra dans la capitale et sacrifia des bœufs au temple de ses ancêtres-lettrés pour leur faire part de ce qu'il avait accompli..... et de nombreux seigneurs féodaux vinrent s'incliner devant le Roi ». (28)

Nous pouvons puiser dans cette citation deux conceptions dominantes ; — D'abord, l'inspection générale du royaume par le roi lui-même ; deuxièmement, renouvellement de l'autorité royale sur les pays éloignés. Nous ne devons pas perdre de vue que la Chine jusqu'alors était sous le régime féodal. La décentralisation du pouvoir royal pouvait, à la moindre négligence du gouvernement central, entraîner l'anarchie dans l'Empire. Les services et les sacrifices et les sacrifices offerts par le roi en l'honneur des montagnes et des fleuves étaient donc un moyen indirect pour stimuler la fidélité des peuples dans les états éloignés.

Le Culte des Ancêtres : — « La croyance aux esprits des disparus a constitué depuis les temps les plus reculés, la source fondamentale de la religion chinoise ». Nous empruntons à M. Zenker les lignes suivantes « On témoignait une vénération spéciale aux esprits des ancêtres, aux pères qui avaient, s'imaginait-on, des relations particulièrement étroites avec leurs descendants et leur famille, et que l'on pouvait obliger, au moyen de formules magiques et mystérieuses dont le réseau serré entourait presque complètement la vie, à se soumettre au service de leur ancienne familles à employer leur influence en faveur de la prospérité de celle-ci. Le Culte des ancêtres, qui s'est développé en Chine, dans ses traits principaux, de la même manière que chez les autres peuples, s'est conservé pur et sans interruption à travers de longs siècles jusqu'à l'époque actuelle. Il est la religion populaire proprement dite et subsiste comme un reste des superstitions de l'enfance de l'humanité, malgré le rrationalisme moderne et son enfant préféré, la technique, qui ont tous deux pénétré en Chine. Sa force de survivance est due aux idées pratiques et morales dont il a subi l'effet. Le Culte des ancêtres possède en lui-même

cependant une force moralisatrice, parce qu'il élève l'individu, le soumet à une puissance supérieure, et s'oppose à l'affirmation animale du moi ». (29)

En réalité, le Culte des ancêtres en Chine a, depuis bien longtemps, perdu son caractère d'origine, celui des formules magiques et mystérieuses. Nous remarquons que, dans les « Rites de Chou », ce n'est plus à cause « des superstitions de l'enfance de l'humanité » (comme dit M. Zenker) que l'on donne tant d'importance au Culte des ancêtres; ce sont bien les idées éthiques qui constituent le fondement de ce Culte. En Chine, la piété filiale est considérée comme la source première de toutes les autres vertus, et nous ne saurions comprendre le vrai caractère du Culte des Ancêtres, sans avoir fait une étude approfondie de la morale chinoise. De plus, Confucius lui-même se refuse à croire aux esprits des disparus, lui, le fidèle le plus fervent du Culte des ancêtres, — ce Culte qui, au lieu de s'affaiblir avec le temps, prend de génération en génération, toujours de nouvelles forces et de nouvelles grandeurs. Ce n'est plus le Culte d'une survivance, mais la vitalité même de la nation chinoise. Aujourd'hui même, de nombreux Chinois se sont convertis au christianisme cependant ils n'ont jamais en a pensée d'abandonner le Culte de leurs ancêtres.

Le plus grand mérite du Culte des Ancêtres est son influence sur l'organisation de la grande-famille (Dso), dont le chiffre des membres atteint parfois des milliers. Chaque « Dso » a un temple principal et des temples régionaux (quand les membres sont trop nombreux). Chaque temple est doté d'une propriété considérable, dont les revenus vont aux membres pauvres de la grande famille. Deux fois chaque année, au printemps et à l'automne, ont lieu les services de vénération; et les réunions, en dehors de leur ca-

actère religieux, ont pour but principal de discuter les conditions de la famille; — ceux qui sont immoraux doivent être punis, ceux qui sont prometteurs doivent être encouragés, ceux qui sont pauvres, être aidés, et ceux qui sont riches, contribuer au nouveau fond de la propriété commune, etc.

Mais les « Dso » ne sont point isolés l'un de l'autre. Car, par les mariages, ils s'entrelacent moralement, de sorte que, si dans une commune il y a une vingtaine de grandes familles, avec le temps, ces vingt familles se confondent de plus en plus, et forment à la fin un seul bloc inséparable. Cela donne naturellement une force considérable à la stabilité de l'ordre social, comme nous l'avons déjà vu dans l'introduction.

La signification purement politique du culte des ancêtres est comparativement d'une importance secondaire. Elle est liée, dans une certaine mesure, à la notion de la possession et à celle de la succession.

Le mot état se traduit en chinois par un terme composé « Koué-Ka », — « voué » signifiant le territoire et « ha » le famille. Cela est inspiré directement de la notion de propriété et de propriétaire. L'état n'est qu'un territoire possédé par une famille royale. C'est pourquoi le premier soin du roi-fondateur d'une dynastie est de faire construire un temple aux ancêtres royaux et d'offrir des sacrifices grandioses, comme un écolier distingué dans la classe, ne tardera pas à raconter à ses parents la gloire dont il a couvert la famille.

Lorsque le roi Wou-Wang, fondateur de la dynastie Chou, eut vaincu le tyran de Sang, le quatrième mois de la nouvelle dynastie, il ordonna une cérémonie de vénération au temple de sa famille; tous les seigneurs assistèrent au ser-

vice. Le roi déclara alors : « Que tous les seigneurs m'écoutent. Nos ancêtres, qui ont fondé le royaume Chou, aiment voir leur œuvre continuée et amplifiée par leurs descendants.... Moi, fils insignifiant, je leur succède dans l'accomplissement de leurs vœux..... Le Ciel est touché par la vertu-pure de notre famille, et le peuple vient ainsi se soumettre à notre grand Chou ». (30) Nous y sentons plutôt une déclaration de possession.

De la notion de possession, il découle tout naturellement celle de la succession, qui comprend deux éléments principaux : la succession du mandat du Ciel, et la succession du pouvoir.

Nous savons que le Fils du Ciel est supposé avoir reçu du Ciel le mandat de gouverner le peuple et que ce mandat est héréditaire : « Le roi-défunt a légué un mandat : se soumettre respectueusement aux lois du Ciel ». (31) Le Ciel avait confié les peuples de l'Empire-du-milieu et le territoire le plus étendu à notre roi-défunt ». (32) En héritant de ce mandat il faut hériter aussi du pouvoir de l'exécuter. On trouvera un passage caractéristique dans la « Chronique de Tseu-Chio-Ming » :

« Au printemps de la quatrième année de Chi-Kou, le duc de l'Etat « Tzi » rassembla les troupes des seigneurs pour attaquer l'Etat « Tsa ». Après avoir vaincu « Tsa », les troupes se proposaient d'attaquer l'Etat « Tsou ». Le duc de Tsou fit, alors, demander des explications au duc « Tzi », disant : — « Vous habitez au bord de la Mer-Nord, et moi au bord de la Mer-Sud ; aucune relation n'existe entre nous-mêmes, entre nos chevaux et nos bœufs ; je ne sais de quel droit vous osez pénétrer dans mon territoire ? » Alors, Qua-dson, précepteur du duc « Tsi », répondit : « Autre-fois, notre duc fondateur « Tai-Kong »

reçut des percepteurs-royaux le pouvoir de surveiller tous les seigneurs féodaux. Le roi donna alors, à notre duc-fondateur, une paire de souliers, lui disant qu'avec ces souliers, il pourrait aller à l'est jusqu'à la Mer-Jaune, à l'ouest jusqu'à la source du Fleuve-Jaune, au sud jusqu'à la montagne « Mou-ling » et au nord jusqu'au désert « Wou-ti ».

(33)

Enfin, l'influence du culte des ancêtres est plus importante dans la société que dans la politique. Il a ses mérites, comme nous l'avons déjà vu. Mais aussi, il a, indiscutablement, ses désavantages. « Le père prend l'initiative, et les fils se bornent à continuer l'œuvre du père, c'est là, la piété filiale ». Cette idée exagérée de la tradition en Chine est sûrement due, en partie, au culte des ancêtres. Cela gêne visiblement le progrès de la civilisation.

CHAPITRE II.

Philosophie

« Le livre qui, plus que tout autre, porte des marques de modifications, de remaniements et de développements ultérieurs, et précisément le plus important pour la connaissance des premières idées philosophiques de la Chine : c'est le « Livre des Mutations » (1) ».

« Les parties les plus anciennes du Livre-des-Mutations datent au moins du douzième siècle avant notre ère, et appartiennent vraisemblablement aux premières dynasties, ce qui les ferait remonter jusqu'à l'an 2000 avant J. C., tandis que ce qu'on appelle les « ailes » c'est-à-dire les dix commentaires les plus anciens qui font partie du texte canonique sont, en partie, de l'époque antérieure à Confucius, mais ont été pour la plus grande part composées par celui-ci et par son école. Ce Livre sacré représente pour ainsi dire la coupe verticale d'une colonie préhistorique qui permet de voir les couches culturelles superposées les unes aux autres.... ».

« Or, l'histoire du texte du Livre des Mutations est très incertaine, en dépit des affirmations de la tradition chinoise. Etant donné l'autorité sans exemple dont ce livre fondamental de la philosophie et de la religion chinoises jouit dans son pays, il ne faut pas plus espérer de la part

des chinois une critique impartiale de ce texte, que de la part d'un Juif ou d'un chrétien orthodoxe une histoire critique et sans préjugé du texte de la Bible. Si le chinois, qui n'a pas été à l'école européenne, rencontre des contradictions et des passages incompréhensibles, il sera toujours disposé à baser son jugement sur les interprétations sacrosaintes que les commentaires chinois du Livre des Mutations en ont donné, plutôt qu'à soumettre à un nouvel examen l'authenticité et l'autorité du livre.... ».

« Le plus ancien document du Livre des Mutations est composé de ce qu'on appelle huit « Koua », c'est-à-dire huit-trigrammes comprenant chacun trois lignes entières interrompues dont le sens est symbolique. D'après la légende, l'Empereur mythique « Fou-Chi » vit sortir du Fleuve-Jaune un cheval-dragon qui portait sur son dos les huit signes mythiques sous formes de tâches noires et blanches ».

On dispose les huit-trigrammes en forme de rose des vents (voir tableau I.). De cet arrangement naquirent sept idées importantes :

Premièrement, on voit les nombres pairs et impairs.

Deuxièmement, le nombre impair symbolise le « principe positif » (Yang), et le nombre pair le « principe négatif » (Ying). Cela représente la thèse et l'antithèse de la nature.

Troisièmement, la vie de l'univers n'est qu'une lutte de ces deux principes opposés. La lutte ses deux opposés produit un mouvement perpétuel qui évolue en suivant une « voie cyclique » (Tao). (voir Tableau 1).

Quatrièmement, lorsqu'un phénomène déterminé, une image (Siang) ou une chose quelconque (Vo) se trouve dans la « voie », il y en aura infailliblement une autre diamé-

tralement opposée, à l'autre extrémité de « la voie ». Ainsi, le ciel (nombre 3, impair) est l'opposé de la terre (nombre 6, pair) ; l'eau (5, impair) le feu (4, pair) ; la montagne (5, impair), le lac (4 pair) ; et le vent (4 pair) ; le tonnerre (5, impair). Le jour est l'opposé de la nuit, l'été l'opposé de l'hiver, etc. La loi du parallélisme est une loi fondamentale de la pensée chinoise.

Mais aux expériences, on ajouta toujours des éléments nouveaux.

Cinquièmement, on donna à chacun des 8 trigrammes, une signification psychologique. Ainsi, le tonnerre est symbole de *l'excitation ou de l'essor* (Tsun) ; le feu ou soleil symbole de *la lumière et de l'épanouissement* (Li) ; et tous deux sont symboles du printemps. Le lac est symbole de *la gaieté et de l'abondance* (dé) ; le ciel symbole du *principe créateur et de l'initiation* (Kien) ; et tous deux sont symboles de l'été. Le vent est symbole de *la douceur et de la pénétration* (Sun) ; l'eau ou la pluie symbole de *l'abîme et du danger* (Kan) ; et tous deux symboles de l'automne. Le montagne est symbole de *l'arrêt et du repos* (Kung) ; la terre symbole de *la résignation et de la réceptivité* (Kien) ; et tous deux symboles de l'hiver. (Voir Tableau I).

Sixièmement, parmi les 8 trigrammes, quatre étaient considérés comme le fondement des autres, à savoir : le ciel et la terre (deux principes-moteurs de la création et deux pôles de la vie) puis l'eau et le feu (deux agents fondamentaux de la création). Nous pouvons voir qu'il y a une ressemblance entre la pensée chinoise et la pensée grecque, puisque Thalès voit en l'eau, et Héraclite en le feu, la matière-première. Et le livre des Mutations, nous le verrons plus loin, commence par les hexagrammes « du Ciel » et de « la Terre », et se termine par ceux de « eau-et-feu » et de

« feu-et-eau ». On dit que dans la rotation de la nature, « le Ciel et la Terre sont les deux extrêmes de l'axe, l'eau et le feu constituant la roue ».

Septièmement, entre la thèse (le ciel) et l'antithèse (la terre) on placée la synthèse : l'homme, constituant ainsi ce qu'on appelle les « trois-génies » (San-tsai).

Deux interprétations traditionnelles des « Trois-Génies » : Ou bien, les Trois-Génies sont considérés comme *trois puissances* coordonnées mais interdépendantes. « Un trouble quelconque dans l'une doit donc, provoquer un trouble correspondant dans les deux autres ». (4) « Une attitude respectueuse obtient la pluie aux époques voulues » ; dit la Grande-Règle (un des document philosophiques les plus anciens), « une bonne administration, la sérénité du ciel aux époques voulues ; la prudence, la chaleur aux époques voulues ; la réflexion, le froid aux époques voulues ; la sagesse du souverain, le vent aux époques voulues ; mais l'arrogance fait durer sans cesse la pluie ; l'inconsidération, la sécheresse ; l'indolence, la chaleur ; la précipitation, le froid ; la sottise, la tempête ». (5)

Ou bien, les « Trois-Génies » signifient le *macrocosme* (le Ciel et la Terre) et le *microcosme* (l'homme). Alors, l'homme a le devoir de suivre la voie commune de l'univers (Tao). « Dieu n'a pas de préférence particulière », dit le Livre canonique des Annales (6), « il n'aime que les hommes attentifs à remplir leurs devoirs ». Quels devoirs ? « Chaque être à sa Voie (Tao), et la voie de tous les êtres est la même..... parce que l'homme est la nature et la nature est Dieu;.... le bien est en lui sous forme de dispositions, il doit le réaliser lui-même, il doit marcher dans l'univers. C'est ce que le Livre des Mutations appelle le « retour dans la voie ». (7) Ces sentiments de devoir, de mission sa-

crée et de loi naturelle sont les bases fécondes de la morale.

Passons maintenant au Livre des Mutations lui-même ; et empruntons à ce sujet une description de Zenker (8) : « Par la combinaison deux à deux de ces trigrammes, on obtient 64 hexagrammes qui formaient, avec leur signification symbolique indiquée par un caractère chinois régulier, l'idée fondamentale du Livre. Plus tard, mais toujours à l'époque préhistorique, on ajouta à ces lignes des explications générales, brèves sentences morales, explications de détail, exemples, citation, etc., de sorte que le livre constituait un recueil, moitié lexicologique, moitié philosophico-éthique, d'explications sur les 64 thèmes inscrits en tête de chapitre en une écriture secrète, cabélistique (Koua), avec de plus en écriture chinoise régulière... Ces 64 notes explicatives concernant chacune un hexagramme (Koua), avec leurs titres mystiques et communs, formaient le livre des Mutations tel que le trouvèrent les fondateurs de la dynastie des « Chou » (qui prit le pouvoir vers 1100 avant J.-C.). Le père du premier empereur de cette dynastie, le savant et très pieux Wen-Wang et son jeune fils « Tan », duc de Chou,... entreprirent une audacieuse modification du Livre des Mutations dont ils firent un livre de divination, et ce, vraisemblablement, en utilisant de vieux préceptes magiques et mantiques ; ils y parvinrent d'abord en faisant des additions convenables à l'introduction ou aux interprétations générales (Touan) ; ensuite, par une division, souvent très arbitraire, de la deuxième explication spéciale appelée « image » (Sang), en six phrases correspondant aux six lignes de l'hexagramme ; enfin par l'insertion de remarques pronostiques et l'interprétation mantique de chaque ligne particulière. Depuis cette métamorphose, le

Livre ses Mutations a servi aux Chinois surtout de livre d'oracles... Cette modification de but à laquelle fut soumis le Livre des Mutations est une des causes fondamentales de son obscurité et de son caractère obstrus... Les nombreux commentaires, — on en compte plus de 1.400, — dont les 10 plus anciens seuls font partie du texte canonique, augmentent cette impression de désordre. » Mais si on laisse de côté toutes les remarques et tous les chapitres destinés à la mantique, de même que les commentaires, examinant seulement le texte primitif, « on peut reconnaître à l'origine, dans la doctrine religieuse de la Chine antique, une foule de groupes et de séries d'idées dont les points de départ sont différents, et qui n'ont formé que plus tard cette unité qui est une des particularités les plus admirables de l'esprit chinois. »

Dans le Livre des Mutations, les remarques (« Dze ») sont généralement composées d'une partie « l'image » (Siang) et d'une autre partie « la sentence d'oracle », que l'on devra séparer au cours de l'étude. Prenons, par exemple, le premier hexagramme (six lignes entières), représentant le « Principe créateur », nous lisons :

Première ligne tout en bas : ... « Le Dragon caché (image de force-potentielle) ; — n'agit point (la sentence d'oracle). »

Deuxième ligne : « Le dragon apparaît dans le champ (image de la première révélation de la force créatrice) ; — il est profitable de voir un homme supérieur (la sentence). »

Troisième ligne : « Le sage est actif durant le jour, le soir encore il est attentif (image de la force créatrice qui commence à agir) ; — ainsi cela n'aura pas de conséquence fâcheuse pour lui (la sentence). »

Quatrième ligne : « Le dragon prend son vol au-dessus

de l'abîme (image de la force créatrice en pleine action, mais avec prudence encore, puisque le dragon ne s'éloigne pas tout à fait de son nid, l'abîme); — il n'en résulte aucune conséquence fâcheuse (sentence). »

Cinquième ligne : « Le dragon vole dans le ciel (image du triomphe de la force créatrice); — il est profitable de voir un homme saint (sentence). »

Sixième ligne : « Le Dragon orgueilleux devra se repentir (image de la force créatrice arrivant au sommet, une contre-force la fera décliner). » Ici, la sentence d'oracle est : « devra se repentir ».

Dans l'ensemble de ces six images successives, nous pouvons voir une description du développement de la force créatrice, du potentiel jusqu'à la plénitude, et aussi quelques idées de la morale dans les sentences.

Bornons-nous, ici, à exposer trois conceptions principales des mutations.

La première conception : les 64 hexagrammes sont rangés dans un ordre rationnel représentant une voie continue d'évolution, commençant par : le « *Kien* » signifiant « le principe créateur » et le « *Koun* » signifiant le « principe réceptif », et se terminant par le « *Ki-tsi* » signifiant « la traversée accomplie » et le « *Oui-tsi* », « la traversée encore à accomplir ». Cela signifie clairement que la vie est une activité qui commence par une initiative, s'acheminant vers la réussite, mais cette réussite n'est qu'une illusion trompeuse, car la transformation est perpétuelle et l'œuvre ne sera jamais perfectionnée « Tant que le réel (= cause première) est inactif », dit Tcheou-hi (Toung-Chou II), « il n'existe pas, ce n'est que lorsqu'il est actif qu'il existe. » (9). La vie est donc un changement continu.

Deuxième conception : les deux premiers hexagrammes ne sont cependant que des définitions de deux principes primordiaux.

Les « mutations » proprement dites commencent par le troisième hexagramme qui est « Dsun » (l'eau au-dessus du tonnerre) représentant « un bourgeon sortant de la terre » ; image : « pluie tombe d'en haut, le tonnerre jaillit d'en bas, présage d'abondance » ; sentence : « situation du pays étant incertaine, il est profitable d'établir un prince. » Quatrième hexagramme « *Mong* » (l'eau sous la montagne) signifie « l'enfance et la faiblesse » ; image : « une source jaillit du pied d'une montagne (on ne sait pas encore ce qu'elle pourra être, un petit ruisseau ou bien un grand fleuve) » ; sentence : « le sage prendra sa décision et pratiquera sa vertu... et emploiera les tortures pour surveiller les lois. » Cinquième hexagramme « *Si* » (le ciel au-dessus de l'eau) signifie « les besoins » ; image : « les nuages se cachent au-dessus du ciel (il n'y aura pas de pluie) » ; sentence : « il y aura un visiteur inattendu chez vous, respectez-le, malgré qu'il ne le mérite pas, mais vous ne perdrez pas grand'chose. » Sixième hexagramme « *Dsong* » (ciel au-dessus de l'eau) signifie « dispute ou querelle » ; image : « la force (ciel est signe de force) vous menace devant, et le danger (l'eau est signe d'abîme) vous attend derrière, mauvaise est la querelle » ; sentence : « finir mal ». Septième hexagramme « *Se* » (l'eau sous la terre) signifie « le groupement » ; remarques (dze) : « bon signe, — un homme respectable régnera sur ce groupe. » Huitième hexagramme « *Bi* » signifie « Alliance » ; remarques : « des milliers d'Etats seront établis et de nombreux seigneurs viendront se soumettre au roi. » Neuvième hexagramme « *Sio-Chou* » signifie « aisance ».

Il nous suffit de voir que la société a commencé par la querelle — la cause en étant les besoins égoïstes — que c'est à la suite de la querelle qu'on s'est groupé et que par la réunion des efforts, on acquiert l'aisance.

La troisième et la quatrième conceptions concernent l'ensemble du système du livre. Nous ne saurions, dans notre modeste composition, exposer les détails. Nous nous contenterons, par conséquent, de dessiner deux tableaux indicateurs, démontrant le mouvement caractéristique de l'ensemble des 64 hexagrammes. (Voir Tableau II, et Tableau III ci-dessous.)

Les 64 hexagrammes sont, en principe, une série intégrale de transformations évolutives ; mais on les divise, depuis la modification faite vraisemblablement par Wen-Wang, 1200 avant J.-C., en deux parties, dont la première comprend 30 hexagrammes, et la deuxième 34. Ces deux parties sont un peu différentes, si nous les examinons de près, dans leur inspiration. La première, du « Bourgeon sortant de la terre » (troisième hexagramme) jusqu'à « la lumière ou l'épanouissement » (30^e hexagramme), représente la première phase de l'évolution de l'humanité. La deuxième partie de « commerce ou inspiration mutuelle » (Yé) jusqu'à « la traversée-accomplie » et se terminant par « la traversée encore à accomplir », représente l'évolution normale d'une société déjà avancée.

La première partie du Livre des Mutations (Voir Tableau II). Trois hexagrammes en montant, — de (a) à (b) ; puis (c) « la querelle » tombant brusquement. Cinq hexagrammes en montant, — de (d) « groupement » à (e) « la prospérité » ; puis (f) « l'adversité » tombant brusquement. Dix hexagrammes en montant, — de (g) « la réunion » à (h) « soumission mutuelle et la compréhension »,

puis, (i) « désarroi et multiplication des affaires » troubles légers, et remontant ensuite jusqu'à (j) « l'embellissement ». Enfin (k), « le déclin » retombant. Quatre hexagrammes en montant; — de (l) « la restauration », (m) « le passable (sans reproche) », puis deux grands pas jusqu'à (n) « grand succès » et (o) « la jouissance ». Le succès et la jouissance entraîneront l'imprudence et l'excès qui est (p) « grande faute »; et on tombe encore plus bas à (q) « l'abîme et le danger ». L'expérience est faite des armes qui nous ont blessées; ainsi (r) « lumière et épanouissement » représente la sagesse qui sera désormais une force nouvelle de développement de l'humanité.

Ainsi nous pouvons voir que la première phase du développement social est représentée par une ligne droite en montant, troublée seulement de temps à autre par des accidents causés par l'imprudence ou le désarroi, que la progression sociale est d'abord faible, puis plus forte, puis intensive, ensuite incertaine et finit enfin par une chute, et que c'est dans la chute même qu'on trouve la sagesse.

La deuxième partie du Livre des Mutations est beaucoup moins compréhensible que la première, nous ne pouvons tracer qu'une ligne sinueuse dans le Tableau III ci-dessous. Dans le Tableau III, les lignes des vagues sont d'abord rapprochées, — (s), (t), (u) et (v), — cela nous donne l'idée de tâtonnement. Puis, les vagues s'espacent, — de (v) jusqu'à (w) — représentant une évolution normale. Enfin, les vagues se resserrent à nouveau, — (w), (x), (y) et (z), — et nous inspirent l'idée d'une nouvelle crise. Le livre se termine par (z) « Wi-tsi », signifiant « la traversée encore à accomplir », dont l'image (Siang) est « Le petit renard croit avoir déjà traversé (la rivière); en réa-

lité il a réussi seulement à se mouiller la queue », — image des efforts à continuer.

Le Livre des Mutations est une sorte d'encyclopédie (si nous pouvons parler ainsi) de l'époque préhistorique ; nous y trouvons une foule d'idées primitives : — des « images » (Siang) amusantes, des croyances superstitieuses ou des « remarques » (Dze) instructives mais quelquesfois contradictoires. Cependant, leur ensemble représente un système philosophico-éthique admirable. Comme le Livre des Mutations servait dans l'ancienne époque de livre d'oracle, il était le guide incontestable de la morale des souverains, généralement très pieux. Cela, indirectement, exerçait une influence importante sur la politique.

Les idées de « Voie » et des « Principe actif et Principe réceptif » du Livre des Mutations furent reprises par les philosophes des écoles postérieures ; cependant, sujettes à de nouvelles interprétations approfondies, elles n'ont plus leur sens originel. Dans le Livre des Mutations, l'idée exprimée par cette dualité cosmologique n'est pas un principe ontologique, car le contraste entre le ciel et la terre, entre la lumière et l'obscurité, le dur et mou, etc..., est essentiellement phénoménal et n'a rien de commun avec l'être-prémordial éternel. Et l'idée de « Voie » n'indique qu'un mouvement circulaire dans lequel se trouve une série de phénomènes ou de transformations qui s'enchaînent l'un après l'autre. Cette observation purement phénoménale doit être abandonnée, et quatre problèmes métaphysiques ouvrent la nouvelle ère de la philosophie.

Premièrement, le mot « Voie » évolue vers le sens ontologique. Lao-tze le voit comme « l'Etre-pur et mystique », (Tao), Confucius, comme le « Bien-suprême » (tse-zeum) et Médi, comme la « Volonté de Dieu ». Le mot vertu se

rend maintenant par « Tao-te »; « tao » veut dire « Loi naturelle » et « te » signifie littéralement « en possession »; il désigne ceux qui connaissent la vertu est ceux qui possèdent (ou comprennent) le « Tao » et le pratiquent en même temps.

Deuxièmement, on se demande quel est le principe primordial de la création ? Pour les uns (Lao-tze), il n'en y a qu'un seul, « c'est une puissance mystérieuse », et pour les autres (Confucius), il y en a deux, « le principe actif et le principe réceptif ».

Troisièmement, on soulève la question de la force et celle de la matière. « Le « Tao » engendre les êtres », dit Lao-tze, « la vertu » les entretient, la chose (c'est-à-dire la matière) leur donne la forme, et la puissance (force) les anime ». (10) « La substance vitale (Tsing-ki) forme le corps, dit Confucius, « et la puissance vitale (You-wen) donne l'action. (11)

Quatrièmement, on introduit les cinq « hing », (le feu, l'eau, le bois, le métal, et l'humus) dans le système métaphysique. Le nombre cinq occupe une grande importance dans l'esprit chinois. On vit de tout temps les cinq rites, les cinq tortures, les cinq rangs de noblesse, les cinq ordres astronomiques, etc. Mais on trouve le terme de « cinq hing » pour la première fois dans la sixième partie du Livre canonique des annales, « la Grande-Règle » où ce terme sert à désigner les cinq éléments primitifs. « L'eau tend à descendre, le feu tend à descendre, le feu tend à descendre, le feu tend à monter, le bois est taillable, le métal est fondable et l'humus est cultivable ». (12) Cependant, la Grande Règle dit encore « la Nature possède cinq éléments c'est pourquoi l'homme possède cinq vertus, (bonté, droiture, politesse, sagesse, confiance) »; on voit,

par là, que les cinq hings prennent déjà un sens symbolique. (13) Puis, on généralise ce sens.

Basée sur les quatre conceptions nouvelles, une série de problèmes se pose. Un premier découle directement de la réflexion sur les causes éfficientes. J'existe, d'où vient donc que j'existe ? Il y a un univers, d'où vient donc qu'il y en ait un ? Il existe des êtres, d'où vient donc qu'il existe des êtres. Finalement, d'où vient qu'il y ait quelque chose plutôt que rien ?

Pour résoudre ces problèmes, Hésiode, ainsi que les Chinois, disent tout d'abord que le monde est sorti du Chaos. Mais d'où vient ce Chaos ? Une réponse convenable, hélas, est impossible. Alors, on dit que c'est Dieu, ou bien le mystère, ou bien (réponse plus franche) « je ne sais pas ». Comme le chinois ne croit pas à la Création par Dieu, il préfère les deux dernières réponses.

« Des milliers de choses sont sorties de l'Etre, dit Lao-tze, et l'Etre est sorti du « Non-Etre » (Wou) ». Kwa-yintse nomme ce Non-Etre le « mystère » (Yo) et les confuciusistes. « L'Absence de principe » (Wou-ji). Les uns et les autres s'inspirent de l'idée de l'infini et de l'inconditionné.

Mais lorsque cet inconditionné devient le conditionné, — que, comme dit Lao-tze le non-Etre produit l'Etre, — alors, il n'y a plus de cohésion dans leur terrain de recherches. Les philosophes grecs disaient « ce sont les atomes », Platon « c'est l'idée », Leibniz ce sont les « monades », Li-tse et Wang-Tchoung (vers l'an 90 J.-C.) c'est le « Ki » (éthervital) et les Confuciusistes, « c'est le principe-primordial ».

L'école traditionnelle de la philosophie chinoise est, plus ou moins, d'orientation dynamiste. L'univers n'est qu'un cycle de transformations; et les transformations ne sont

possibles que grâce au mouvement continu. Ce mouvement ne se produit que grâce à une cause efficiente qui est le « principe-primordial ».

Cependant le principe-primordial, en lui-même, est « néant de forme », et il ne peut produire d'effet que lorsqu'il se différencie en deux modalités contraires. Car le mouvement cyclique est nécessairement supposé avoir une force (Yang) qui le fait monter et une autre force (Ying) qui le fait descendre. « Le principe céleste et le principe terrestre sont la clef des transformations, » dit Confucius (14), « Dès que ces deux principes s'établissent, la Mutation commence ! »

Cependant, Tcheou-hi (vers l'an 1150 J.-C.) préfère croire que « Yang » et « Ying » sont seulement deux manifestations d'un même principe ; il dit : « Quand le principe-primordial se meut, il produit le « Yang ». Arrivé au terme du mouvement, il se repose. Dans le repos, il produit le « Ying ». Arrivé au terme du repos, il se meut de nouveau. Le mouvement et le repos (c'est-à-dire les contre-mouvements) se succèdent, l'un étant la cause de l'autre. Séparés l'un de l'autre, le Yang et le Ying sont deux pôles de la vie ». (15)

Ainsi pour les uns, les Yang-Ying sont deux principes coordonnés ; pour les autres, seulement deux manifestations opposées de l'Etre-primordial .

Mais ici commence une grande confusion des idées ; lisons d'abord un passage de Tcheou-hi : « Le « Yang » (actif) produit les transformations, et le « Ying » (receptif) les adaptations. Ils engendrent ainsi les cinq agents (cinq « hing »), — l'eau, le feu, le bois, le métal et l'humus ; les cinq-sortes de souffle (phénomènes atmosphériques) s'adaptent

tent respectivement à ceux-ci et les quatre saisons s'établissent. Les cinq agents naturels réunis sont le Yang et le Ying. Le Yang et le Ying réunis sont le principe-primordial. Le principe-primordial est, à l'origine, néant de forme. Dès qu'il est produit, chacun des cinq agents naturels possède sa nature propre ». (16) La confusion est due à une cause principale; — c'est l'imprécision de la définition des « Yang et Ying », qui désignent simplement deux phases opposées du mouvement.

Or, le mouvement ne se suffit pas à lui-même, il est dépendant des autres éléments. Par exemple, les philosophes grecs avaient supposé que le monde était formé par les « atomes ». Et en supposant l'existence des atomes, ils supposaient en même temps le « vide » dans lequel les atomes peuvent se déplacer et produire le mouvement. Donc, le mouvement n'est qu'une dépendance du « vide » et des « atomes ». Mais, pour les chinois, le vide n'existe pas, l'univers est dans sa plénitude. Alors, durs et en plein contact les uns avec les autres, comment les éléments se transformeront-ils ? On suppose donc qu'il existe une « force » naturelle qui combine ou détruit les « éléments ».

Cependant la force elle-même ne peut exister sans la matière. La force (ou énergie) peut se déplacer d'un corps à l'autre (par exemple l'électricité), mais il faut toujours avoir un corps (ou une matière) par quoi la force soit révelée... Par conséquent, quand on parle de la « force », la « matière » est sous-entendue, et inversement, quand on parle de la « matière », la « force » est sous-entendue (au moins la force potentielle; car pour le chinois, la matière n'est pas inerte). Enfin, si l'on parle du « mouvement », la « matière et la force » sont sous-entendues. Cela rend la philosophie chinoise confuse et obscure. Néanmoins, nous

trouvons quelques phrases fragmentaires qui peuvent nous éclairer.

« Le substance vitale (Tsing-ki) forme le corps, dit Confucius, et l'âme-mouvante (Yü-Wen) donne la transformation ». (17) « Au-dessus de la « forme », il y a la « voie » (mouvement circulaire), dit-il encore, « au-dessous de la « forme » il y a les choses accomplies (Chéï) ; l'action de refondre et de retailler s'appelle transformer (bié), et l'action de pousser en avant et de marcher s'appelle circuler (Tong) ». (18) « Le principe-primordial produit deux modalités, dit-il enfin, et les deux modalités produisent quatre images ». Les quatre images seront la matière céleste et la force céleste, la matière terrestre et la force terrestre, symbolisées respectivement par le bois, le feu, le métal et l'eau. La réunion des ces quatre éléments produit le mouvement final, symbolisé par « l'humus ».

« 1 est l'eau (force yang), 2 est le fer (force ying), « dit la Grande-Règle », « 3 est le bois (matière yang), 4 est le métal (matière ying) et 5 est l'humus ». Tchoung-Hi rangea ces cinq agents-naturels en un tableau carré : l'eau, « 1 », est placée au coin nord-ouest, le feu, « 2 », au nord-est, le bois, « 3 », au sud-ouest, le métal, « 4 », au sud-est, et au milieu, sur le point de croisement des deux lignes diagonales est l'humus « 5 ». L'humus ne symbolise pas la cause (comme les quatre autres), mais l'effet des quatre. Car le nombre cinq n'est que (1+4) ou (2+3).

L'école taoïste est d'orientation plus ou moins matérialiste. (19). Elle diffère de l'école traditionnelle par deux points essentiels.

Premièrement : l'école traditionnelle considère que les « trois génies » sont trois puissances primitives dont deux forment le Macrocosme (le ciel et la terre) et l'autre le

microcosme (l'homme) ; que l'homme est capable de connaître la raison-suprême (Tao) de la nature puisqu'il est cette nature en miniature, et peut en même temps créer la raison parce que lui-même possède un univers. L'école taoïste, au contraire, refuse de reconnaître les trois-génies comme trois puissances créatrices ; elle prétend qu'il n'y a qu'un créateur, c'est la Nature ; que le ciel, la terre et l'homme, semblables à toutes les autres choses du monde (Wa-fo) ne sont que des créations déterminées, et que c'est uniquement à cause de leurs formes perfectionnées, que ces trois créations sont considérés comme « les trois modalités des œuvres de la nature », représentant la thèse, la synthèse et l'anti-thèse, entre lesquelles toutes les autres créations varient. Par conséquent, l'homme lui-même n'est pas le maître, pas plus que le ciel ou la terre ; il est perpétuellement un esclave ignorant de la « Raison de la nature » (Tao). La vertu unique de l'homme est donc de se soumettre à cette puissance suprême et de rejeter toutes connaissances subjectives.

Deuxièmement : La base de la philosophie de l'école traditionnelle est un dualisme ; elle suppose l'existence d'un Etre-primordial (tai-ji), mais cet Etre-primordial n'est qu'une réunion des principes céleste et terrestre. Par contre, l'école taoïste est fondée sur le monisme ; elle ne veut compter que sur la nature-suprême (Tao) qui seule est éternelle et immuable.

Il y a une raison-suprême, déclare l'école taoïste et cette raison est pour nous un mystère. Quand elle est pure, nous ne pouvons rien connaître de son essence ; cependant quand elle se révèle, nous pouvons voir dans tous les phénomènes, dans la plus petite chose — une fourmi qui se promène ou une feuille qui tombe, — l'inspiration de cette raison.

« Dès que la nature est explicable, elle n'est plus la nature-pure; dès que la raison est nommable elle n'est plus raison-pure. Le « non-nommable » (nature pure) est le commencement de l'Univers, et le « nommable » (nature-phénoménale) est la mère de milliers d'êtres ». (20) Mais quel est la principe premier de la nature-phénoménale ? C'est le « Ki » (= souffle léger, l'éther-vital) répond Li-Tse :

« Le « grand-incertain » (= l'inconditionné) est la « non-révélation de l'éther vital », dit-il, le « grand-commencement » est la révélation de l'éther-vital; le « grand-départ » est la « puissance première » et la « grand-pureté » est la substance-première ». (21) Li-Tse attachait une grande importance à la « cause formelle » qui est nommée le « chi », c'est-à-dire le « mécanisme ». Il dit : « tous ceux qui ont une forme sont sortis du Non-Forme » — « Tous les êtres sont sortis du « mécanisme », et ils y retourneront ». (22)

Pour Li-Tse, l'éther-vital est néant de forme; car l'essence de l'Ether-vital est la « possibilité » (non pas le « devenir »). Cependant, la « possibilité » renferme en soi deux principes corrélatifs : — l'un est la possibilité de transformer (puissance-première), et l'autre est la possibilité de se laisser transformer (substance-première). Toutes deux réunies constituent la cause efficiente de la « Forme ».

Dès qu'il y a la « Forme », la puissance-première se différencie en deux modalités contraires, — active et passive, et la substance-première en matière-légère et matière-lourde. L'univers devient, pour ainsi dire, un artisan grandiose d'où sortent tous les êtres, parmi lesquels trois perfectionnements idéals : — le ciel, la terre et l'homme.

« La transformation commence par l'Un, dit Li-Tse, l'Un évolue jusqu'à sept, et le sept se transforme en neuf. Le

neuf est la fin du nombre, il revient par conséquent à l'Un (le nombre « dix » est considéré en Chine comme un nombre intégral) ». (23) L'Un est ainsi l'unité-première et en même temps l'unité-finale. (Voir Tableau 5). « Le Tao produit l'Un dit Lao-Tse Un produit deux, deux produit trois, trois engendrent tous les êtres ». (24) L'unité-finale est nommée par Lao-Tse « l'harmonie ».

Les systèmes métaphysiques trouvèrent leur application dans la théorie de la psychologie. Nous trouvons dans le « Recueil des Rites » (Li-ki) : « L'homme est la conséquence la plus parfaite du ciel et la terre; — l'union du yang et du ying ». Le yang et le ying représentent ici respectivement le corps et l'âme (le chinois croit que l'âme est matérielle).

La plupart des sinologues européens ont eu tort de supposer que les chinois croient à l'existence de deux âmes, simplement parce que les deux caractères « po » et « houn » ont la même racine étymologique « Koué » qui signifie « l'esprit ».

Cependant, « Koué » ne correspond pas exactement à l'âme. Kouan-Yin-tse le définit ainsi : « mort, l'homme devient Koué ». (25) Il s'agit, par conséquent, d'une substance qui survit à l'homme; et cette substance peut se trouver aussi bien dans l'âme que dans le corps. N'oublions pas d'ailleurs le dualisme chinois qui suppose toujours une substance légère et active et une autre, lourde et réceptive. « Po » et « houn » ne sont donc que deux substances incnnues, dont l'une est de la « spontanéité », et l'autre, de la « receptivité ».

En regard de « Po » et « houn », on trouve le « tsing » et le « Chen ». « Chen » signifie littéralement le « dieu »; « tsing » la « vitalité »; et « tsing-chen » est un mot com-

posé désignant « l'énergie ». « Chen » symbole « la conscience » ; « tsing » symbole « sensibilité ». « La sensibilité (tsing) se cache dans la substance-réceptive (po), dit Kouan-Yin-Tse, et la conscience (Chen) dans la substance-active (houn) »..... « Le mouvement de la sensibilité provoquera la substance-active qui provoquera à son tour la conscience ; et la conscience engendrera la connaissance (y) ».... « La connaissance provoquera la substance-receptive, qui à son tour provoquera la sensibilité ». Ainsi on peut dire que la sensibilité est la connaissance-extérieure, tandis que la conscience est la connaissance-intérieure. (26)

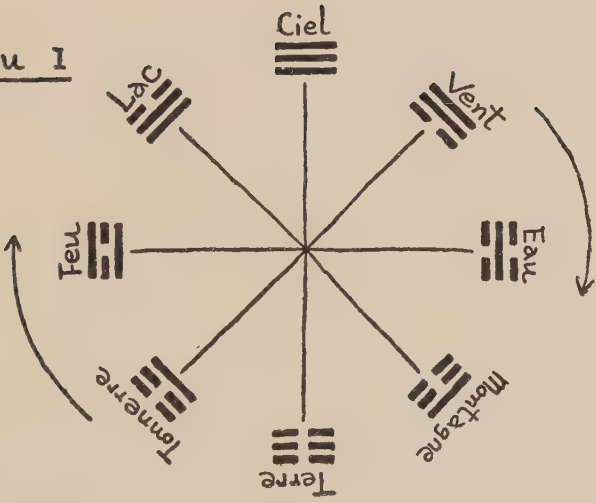
Un synonyme de connaissance (y) est « Cœur » (Sing-l'organe de la pensée) qui symbolise la volonté.

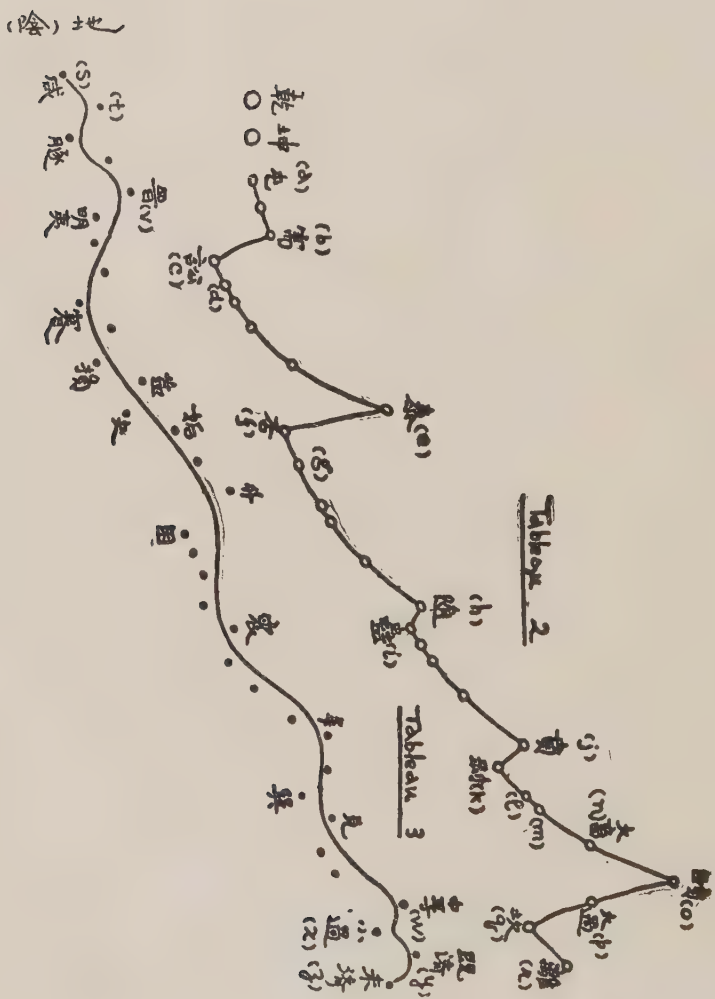
Le sentiment et le désir sont deux manifestations de la volonté, l'un est une inspiration intérieure et l'autre une inspiration extérieure. Les Chinois croient qu'il y a sept sentiments et six désirs, ce sont : la joie, la colère, le contentement, la tristesse, l'amour, la haine et le désir. pouvons les ranger ainsi : Sentiment : la Joie ; la Colère ;

La joie et la colère doivent être « constants » (= contrairement au caprice) ; le contentement et la tristesse doivent être « modérés » (= au juste rythme) ; et l'amour et la haine ne doivent pas subir l'influence des préjugés (= sans jugement égoïste) (27) La « constance », la « modération », et le « jugement » constituent, par suite, les trois règles principales, — la « durée », « l'intensité » et la « qualité ».

Ayant exposé les systèmes généraux de la philosophie chinoise, nous verrons leurs applications dans la partie suivante : « Politique et les Philosophes ».

Tableau I





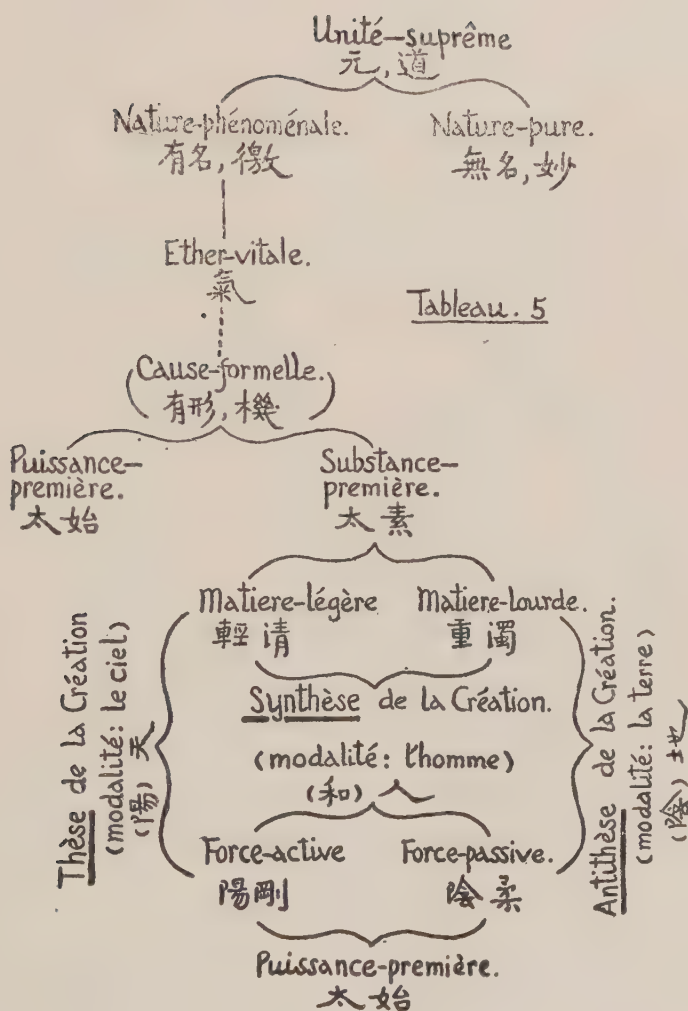
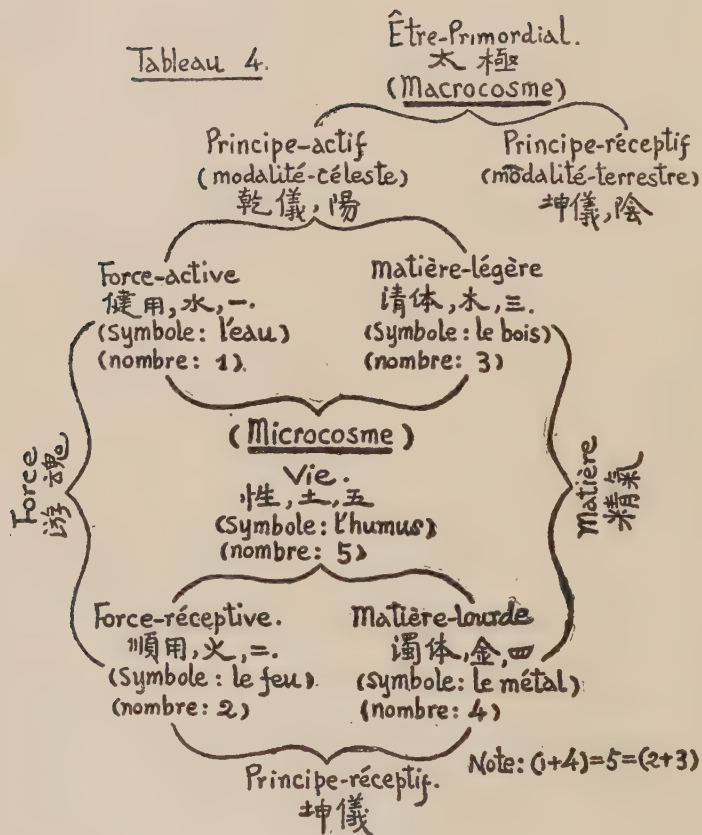


Tableau 4.



PARTIE II.

POLITIQUE ET TROIS PHILOSOPHES DE LA CHINE

Remarque

« La dynastie des Chou, qui avait commencé sous les auspices politiques et moraux les plus favorables, ne tarda pas à décliner et manifesta bientôt tous les signes d'une profonde décadence. L'empire chinois était alors une monarchie féodale formée de la réunion de plusieurs fief, dont les princes étaient vassaux de l'empereur. Au commencement de la dynastie des Chou, il y avait à peu près mille six cents fiefs, auxquels, l'empereur fondateur en ajouta encore soixante-douze attribuées à ses frères et aux membres de la famille de la reine. Au sixième siècle avant notre ère on comptait encore, selon les uns treize, selon les autres vingt-et-une principautés, dont quelques unes étaient aussi étendues qu'une grande puissance de l'Europe moderne. Le reste était formé de petits Etats qui se rangeaient tantôt d'un côté, tantôt de l'autre. (Zenker : His. P. 65-68).

« Tant que la maison souveraine fut jeune et puissante, l'empereur exerça une autorité absolue sur chacun des princes qu'il contrôlait également. Il est incontestable que les grands empereurs des Chou, en qui le Chou-king célèbre les souverains vertueux, obéissaient aussi aux principes supérieurs qu'ils préconisaient; qu'ils remplissaient leur fonction comme une mission morale reçue du Ciel, et que leur conduite donnait à l'empire grandeur, bonheur et paix. La puissance de l'empereur était toute morale, et, par suite, prépondérante, malgré les difficultés provenant de la di-

vision du pays. Pourtant, cette puissance diminua en même temps que vieillissait la dynastie et que les souverains se sentaient moins protégés par le poids de leur vertu personnelle que par leur droit historique au trône. Mais la diminution de la valeur morale des souverains ne contribua pas seule à ébranler l'empire. La constitution féodale elle-même y travailla. Comme la dynastie était obligée de donner en fief à ses partisans des parties du pays qui lui appartenaient en propre, la puissance impériale s'effritait progressivement. Tandis que le domaine impérial s'amoindrisait, certains Etats ou principautés ne cessaient de s'accroître par la conquête des territoires de peuples barbares établis en dehors de leurs frontières, ou par l'absorption de petits Etats voisins. Ainsi, à partir du quatrième successeur de l'empereur fondateur, la puissance de l'empereur diminuait dans la mesure où celle de ses vasseaux augmentait. Les seigneurs territoriaux devinrent de plus en plus indépendants de l'empereur. Celui-ci ne fut bientôt plus qu'une ombre sur le trône des Chou. Il s'adonna aux plaisirs et accorda tout ce qu'on lui demandait en échange d'un riche cadeau. L'autorité impériale perdit tout prestige et l'ambition des princes ne rencontra plus d'obstacles. La guerre mit aux prises les divers Etats. Les princes ne se contentèrent plus de se battre entre eux; ils appelèrent à leur aide les barbares voisins, leur ouvrirent les portes de l'empire et livrèrent les plaines fertiles de la Chine aux pillages et au brigandage de leurs hordes.

« De temps en temps, un des princes les plus puissants usurpait le pouvoir et l'exerçait à côté de l'empereur, en quelque sorte à sa requête. C'étaient là les époques les plus heureuses, durant lesquelles on s'opposait au moins aux incursions et aux pillages de plus en plus fréquents des

barbares. Il arrivait aussi que l'un ou l'autre de ces dictateurs, appelés « pa », après avoir atteint son but, fit une sorte de trêve de Dieu dans tout l'empire. Mais l'autorité des « pa » était toute personnelle et, à leur mort, disparaissait avec eux ou passait à un prince d'un autre Etat. La domination des « pa » n'étaient pas un état favorable, parce qu'elle ne créait qu'un ordre passager, fondé sur la force et non sur le droit. La décadence s'étendait de plus en plus. De même que les seigneurs territoriaux s'opposaient à l'empereur, les grandes familles s'opposaient à eux dans leurs états. Ces familles, en possession des hautes charges, vivaient dans un état de révolte continuelle contre l'autorité de leur seigneur, et se livraient entre elles des combats sanglants. Et pour couronner le tout, ces seigneurs eux-mêmes étaient également pressurés et accablés par leurs grands préfets (ta-fou) et par leurs officiers, de sorte que la vie de l'Etat n'était qu'une suite de luttes, de pillages et de révolutions et qu'il arrivait fréquemment qu'un ta-fou fût le personnage important dans l'Etat, tandis que les chefs de famille, y compris le chef suprême du pays, n'étaient que ses marionnettes. On comprend facilement que, dans ces conditions, les assassinats de princes, les détrônements de souverains légitimes n'aient pas manqué.

« Les frais de cette lutte des grands pour le pouvoir étaient payés par le peuple qui, vivant au milieu du pillage et des meurtres, accablé de corvées et de services de guerre, saccagé et épuisé par mille seigneurs, souffrant de la misère, s'épuisait de plus en plus au point de vue de la morale comme au point de vue économique. Par suite de ces combats sans fin et de ces révoltes continuelles, le peuple était dans l'impossibilité de cultiver ses champs et la famine sévissait partout. Les chiens et les porcs des princes man-

geaient la nourriture des hommes sans que le prince s'y opposât et ouvrît ses greniers. La faim faisait d'innombrables victimes et le malaise général grandissait de jour en jour.

« La situation de la Chine à cette époque (qui dura cinquante ans environ) aurait suffi pour provoquer la disparition de l'Etat et du peuple et pour ensevelir sous les ruines, la culture chinoise, comme il était advenu autrefois des civilisations sumérienne et assyrienne. Cette catastrophe a été évitée grâce aux principes de morale sociale que des philosophes anonymes avaient développés à l'époque préhistorique et qui avaient été incorporés à jamais, d'une part à la religion populaire, et d'autre part, à la vie spirituelle des classes dirigeantes. »

Nous pouvons facilement imaginer quelles réactions spirituelles pouvaient naître d'une telle époque de misère. Les uns, pessimistes, accusaient la civilisation corrompue; les autres, regrettant l'ère d'or passée, cherchaient à rétablir la morale de leurs anciens souverains; et les troisièmes, optimistes, voulaient construire une base nouvelle pour guider la morale publique. Nous étudierons donc successivement les trois rénovateurs principaux de l'époque nouvelle : Lao-tse, Confucius et Médi.

CHAPITRE PREMIER

Ecole de Lao-Tse

Lao-tse, fondateur du taoïsme, est né 600 ans environ avant J.-C., c'est-à-dire 120 ans avant le Bouddha et 20 ans avant Pythagore. « Li » est son nom de famille, « Eul » son prénom, « Tan » son nom honorifique, tandis que Lao-tse, qui signifie « Vieux-Maître », est le nom qui lui fut donné par ses adeptes.

Il remplit les fonctions d'administrateur des archives impériales de l'Empire des Chou, et passa une grande partie de sa vie à Lou, la capitale, aujourd'hui Hou-nan-fou. Sur la fin, lorsqu'il vit décliner le pouvoir en même temps que la morale de ses souverains, il abandonna sa famille et son emploi pour aller vivre dans la solitude. Avant qu'il ne passât la frontière « Reux-kuo » pour se retirer dans la montagne, le gardien de la citadelle, Kouan-yin-tse, lui demanda le secret de la sagesse; Lao-tse écrivit alors un ouvrage dont le titre, « Tao-té-king », est ordinairement traduit en français par « La Voie et la Vertu ». Puis, il disparut et l'on ne sait où il alla et quand il mourut. A cause de cette fin mystérieuse, de nombreuses légendes naquirent autour de son personnage.

Selon Se-ma-tsien, le plus ancien historien de la Chine, Confusius avait eu un entretien avec Lao-tse vers l'an 530

avant J.-C., lorsqu'il alla à la capitale des Chou pour étudier les archives impériales. Lors, Confucius lui demanda l'étiquette prescrite par les premiers empereurs des Chou, mais le Vieux-maître répondit froidement : « Les hommes dont vous parlez ne sont plus, et leurs ossements aussi bien que leurs rites sont consumés depuis longtemps. Quand le sage se trouve dans les circonstances favorables, il est élevé aux honneurs, quand les temps lui sont contraires, il erre au hasard comme une plante emportée par le vent. J'ai entendu dire qu'un habile commerçant dissimule soigneusement ses richesses et se donne l'apparence de la pauvreté, et que le sage, dont la vertu est parfaite, aime à porter sur son visage et dans son extérieur l'apparence de la stupidité. Renoncez à l'orgueil et à vos désirs; dépouillez-vous de ces dehors brillants et des vues ambitieuses. Voilà tout ce que je puis vous dire. » En sortant, Confucius dit à ses adeptes : « Que le Vieux-Maître ressemble au dragon (image de puissance et de mystère). » Ces entretiens caractérisent la sagesse du Vieux-Maître.

Kouan-yin-tse, le gardien de Reux-kuo, est considéré comme le disciple direct de Lao-tse; mais nous ne connaissons exactement de sa vie que son œuvre, dans laquelle il se borne généralement à suivre la voie tracée par son maître; seulement, nous trouvons en lui quelques tentatives de la théorie des connaissances.

Le personnage de Li-tse est très discuté; les uns supposent qu'il vécut entre l'an 500 et l'an 350 avant J.-C. et fut le disciple de Kouan-yin-tse; les autres considèrent que c'est un philosophe qui n'a jamais existé. En tous cas, l'ouvrage intitulé « Li-tse » ne nous paraît pas avoir été écrit par un seul philosophe; cela semble plutôt un recueil de plusieurs.

Dans l'école postérieure du taoïsme-classique, la plus grande étoile est Chouang-tse qu'on croit être un contemporain de Monfucius, né une centaine d'année plus tard que Confucius. Dans sa jeunesse, Chouang-tse avait occupé un emploi public dans la ville de Tsi-yuan. Lorsque le roi Wei de l'Etat Tsou, ayant entendu parler des capacités de Chouang-tse, lui envoya de riches cadeaux, lui offrant en même temps la charge de chancelier, Chouang-tse répondit en riant aux messagers : « Mille onces d'argent représentent pour moi une grosse somme, et la situation de grand miiiistre est très enviable. Mais n'avez-vous jamais vu un bœuf destiné au sacrifice ? Pendant plusieurs années on le nourrit avec soin et on le revêt de somptueux ornements afin qu'il ait bon air au moment d'être conduit au temple. Quand le moment du sacrifice est arrivé, ce bœuf préférerait être un petit porc affamé ; mais cela ne lui est plus possible. Eloignez-vous donc rapidement et ne m'insultez point par votre présence. J'aurais plus de joie et de plaisir à me coucher près d'un ruisseau boueux qu'à me soumettre à l'étiquette et aux obligations de la vie de cour. » Puis, il abandonna son emploi public de la ville, et se contenta de la pauvreté jusqu'à la fin de sa vie. L'œuvre de Chouang-tse, intitulée « Livre Canonique des Fleurs du Midi », est un des plus beaux ouvrages de philosophie aussi bien que de littérature chinoise.

Notre étude sur le taoïsme-classique portera sur un mélange de ces quatre philosophes.

La pierre fondamentale de la philosophie de l'école de Lao-tse est le concept du « Tao » (voie), qui s'éloigne cependant du sens traditionnel de ce mot, qui, ainsi que nous l'avons vu, est le mouvement cyclique où s'enchaînent les transformations des phénomènes. Or, Lao-tse fut le pre-

mier à l'emprunter, à défaut d'un autre terme convenable, pour lui donner un sens tout à fait ontologique.

« Il y a, dit Lao-tse (1), un Etre intégral, chaotique et pourtant parfait, qui existait avant le ciel et la terre ; silencieux et infini, il se suffit à lui-même et ne change jamais ; il s'étend partout sans que rien ne puisse s'y opposer, ainsi il peut être regardé comme la mère de l'univers. Je ne sais comment le nommer ; pour lui donner un titre, je l'appelle le « Tao » (Voie). Je l'appelle aussi, faute de terme propre, « grandeur ». J'appelle grand ce qui est infini dans le temps ; « ce qui est infini dans le temps » est aussi illimité dans l'espace ; « illimité dans l'espace » signifie que cet Etre revient toujours à soi-même (c'est-à-dire, l'Etre se suffit à lui-même et ne change pas). » Le tao est donc la nature dans son infinité.

L'infinité est inaccessible à notre connaissance : « Tao est inexplicable, l'inexplicable est tao », dit Kouang-yintse (2), le « tao est inconnaissable, l'inconnaissable est tao. Les phénomènes du monde évoluent sans fin ; et les activités des hommes se multiplient à l'infini ; qu'ils s'accordent ou bien qu'ils luttent ; celui qui dit « oui » est aussi faux que celui qui dit « non » ! (Mais les hommes s'illusionnent sur leurs connaissances), ils se contredisent, divergent, discutent, se louent ou se nient ; — leurs paroles ne semblent que souffler sur les ombres, et leurs raisonnements ne semblent que graver les poussières... Cependant, la vérité est inconnaissable, indiscernable, incommensurable et indivisible ; on peut l'appeler, nature, destinée, Dieu ou bien mystère ; l'ensemble se nomme tao. »

Pourquoi l'homme est-il impuissant à connaître l'essence du tao ? parce qu'il est limité par ses capacités : « Les poissons dans le puits ignorent la mer, car leur connaissance

est limitée par l'espace, dit Chouang-tse (3). Les insectes de l'été ignorent la neige, car leur connaissance est limitée par le temps. Les lettrés insignifiants ignorent le tao, car leurs connaissances sont limitées par leurs vues. » « Celui qu'on regarde sans pouvoir le voir s'appelle l'imperceptible, dit Lao-tse (4), celui qu'on écoute sans pouvoir l'entendre se nomme l'inaccessible aux sens; celui qu'on veut palper sans pouvoir le toucher a nom l'infiniment subtil. Ces trois qualités ne peuvent être expliquées dans leur essence particulière, c'est pourquoi on les confond en une seule... Si l'on va vers lui, on ne voit pas sa face, si on le suit on ne voit pas son dos. »

De l'imperfection de notre capacité découle l'imperfection de notre connaissance, car notre connaissance n'est qu'un reflet de notre capacité : « Le maître Li-tse demanda au maître Wou-chéou-ling le secret de la sagesse... ce dernier lui répondit : Regarde ta propre ombre et tu le connaîtras. Li-sse se tourna alors pour voir son ombre. Il vit que son ombre se courbait quand il se courbait, et qu'elle se redressait quand il se redressait. Il comprit ainsi que la courbe et le redressement dépendaient de son corps et non de son ombre elle-même, et que le bien et le mal dépendaient des circonstances, mais non de notre raisonnement subjectif. » (5)

De même que les circonstances sont variées et relatives, de même nos jugements sont variés et relatifs entre eux. Il n'y a qu'un absolu qui est d'ailleurs hors de notre connaissance. La sagesse unique de l'homme est, par conséquent, d'abandonner tout raisonnement subjectif, de se résigner à l'ordre univesel et se laisser lui-même doucement se porter par le flot incessant de la nature. « Ainsi le sage, après avoir abandonné son « moi », retrouve son « vrai-moi ». (6)

Mais méfions-nous, le taoïsme-classique n'a rien de commun avec le nihilisme bouddhiste. On ne trouve dans le taoïsme-classique un seul mot pouvant laisser supposer qu'il ait douté de la réalité de ce monde. Il enseigne seulement que l'homme doit se borner à son observation objective et ne jamais tirer de conclusion subjective ; d'ailleurs, cet esprit de la raison objective a exercé une très grande influence sur le développement du droit-positif de la Chine comme nous le verrons plus loin.

En attendant, nous nous demandons : puisque notre connaissance est imparfaite, et puisque le tao est inaccessible à notre connaissance, comment donc pouvons-nous connaître l'existence du tao ? Les taoïstes répondent : parce qu'il y a une harmonie grandiose dans la nature, et cette harmonie est si évidente que tous les êtres semblent être sortis d'une unité commune et s'acheminer vers une fin commune.

« La respiration de la nature s'appelle le vent », dit une fable de Chouang-tse ; quand le vent souffle, il produit une harmonie grandiose de milliards de sons. N'as-tu jamais entendu le passant dans les forêts et près des montagnes ? Sur le tronc des grands arbres se trouvent des creux et des trous... les uns ressemblent à des narines, à des bouches, à des oreilles, les autres sont carrés, ronds, irréguliers, plus ou moins profonds. Ainsi, quand le vent passe par ces trous et ces creux divers chacun livre un son, — craquement, cri, grognement, hurlement, pleur, lamentation ou rire ; l'ensemble forme une harmonie grandiose. Quand le souffle est faible, l'harmonie est basse, quand le souffle devient fort, l'harmonie s'élève. » (7)

Cette harmonie nous pouvons l'entendre, mais nous sommes incapables d'en comprendre l'essence ; c'est pourquoi Lao-tse dit : « L'essence du tao est imperceptible. Imper-

ceptible, elle a cependant en elle *un principe*. Mystérieuse! elle a cependant en elle une cause. Cette cause est si évidente qu'elle a en elle une infailibilité. Depuis l'antiquité jusqu'à nos jours, cette essence n'a jamais changé. Elle est comme le portier qui compte *tous les êtres* à mesure qu'ils sortent. » (8)

Dans cet extrait, nous remarquons d'une part le principe-premier, et d'autre part tous les êtres. Car, l'harmonie renferme nécessairement en soi deux principes : — l'unité (du ton) et la totalité (des sons). Lao-tse considérerait l'unité comme le « tao-pur », et la *totalité* comme le « tao-phénoménal ». « Le non-nommable (=tao pur), dit-il, est le commencement de l'univers; et le nommable (= tao phénoménal) est la mère de tous les êtres. Car, le Non-Etre (=non nommable) est la cause-première (miao) de la Nature, et l'Etre (=nommable) est la cause-finale (chiao) de tous les êtres... Toutes deux ont la même origine, et portent cependant des noms différents. » (9)

On soulève ainsi la question de l'Etre et du Non-Etre. Selon la plupart des sinologues européens, la question du Non-Etre et de l'Etre se tranche ainsi : « Si le monde phénoménal est véritable, alors le tao-pur est un Non-Etre, car il n'a pas un seul attribut qui convienne à la nature phénoménale. Si, au contraire, le tao-pur est réel, alors le monde phénoménal est non-être, car il ne vit que dans et par le tao suprême. » Ce raisonnement est cependant assez méconnu dans l'esprit chinois. Le Chinois considère le tao-pur et le tao-phénoménal, comme la réalité, puisque l'un est « le commencement de l'univers (le ciel et la terre) » et l'autre « la mère de tous les êtres ». (10)

Le tao coïncide, dans une certaine mesure, avec la « cause-formelle ». Or, la nature dans son ensemble n'est qu'une

puissance. Le tao-pur est pour ainsi dire « la puissance qui est en-puissance » (disons donc, la possibilité) et le tao-phénoménal est « la puissance qui est en acte ». L'acte a une forme, dont il est l'Etre. La possibilité n'a pas de forme définie, donc elle est la « forme-sans-forme » qui, à défaut de terme convenable, s'appelle le Non-Etre.

« Perpétuellement le même, il ne peut être nommé », dit Lao-tse (11). Si l'on retourne à l'état où il était avant qu'il existât aucun être fini, on peut dire la forme de ce qui est sans forme, l'image de ce qui est sans image. » Et le tao-phénoménal est comme « le fleuve et la mer réunissant les eaux de milliers de vallées » (12). Donc le tao-phénoménal est la totalité des formes; tandis que le tao-pur est la Forme-intégrale-et-en-soi, qui contient toutes les possibilités de variations de la forme.

Lao-tse a trouvé une métaphore amusante : « Mouler la terre pour en faire un bol; mais seulement dans l'espace vide (Wou=néant) de ce bol concave, trouver l'utilité. (13) » Cela veut dire : quand le bol est rempli de soupe, c'est un phénomène-déterminé (= Etre); mais quand le bol est vide, c'est une possibilité (=non-Etre), car on peut mettre dans ce bol du thé, de l'eau, du lait, même du sucre, ou bien du sel, etc., etc. Cependant, si l'on essaie de mettre là dedans, tour à tour, toutes les choses, l'ensemble de ces actions se rapproche de la « possibilité ». C'est pourquoi le tao-phénoménal, aussi bien que le tao-pur, reste toujours pour nous un mystère. Car, « la nature en possibilité » est infinie et illimitée dans la quantité; tandis que « la « nature-phénoménale » est infinie et illimitée dans la durée (les phénomènes évoluent sans cesse dans le temps).

Pour mieux expliquer, prenons un exemple : Supposons que la pensée politique renferme en soi une possibilité de

variations innombrables (les doctrines anciennes, modernes, futures, etc., etc.). Représentons encore par (A) le despotisme, par (B) le socialisme, par (C) l'anarchisme, etc. (jusqu'à l'infini).

Donc « la pensée politique en soi » est $A+B+C+....$ (infini).

Dans « la pensée politique », (A) n'est qu'une des variations; (A) est donc représenté par $\frac{A}{A+B+C+....}$; (B) représenté par $\frac{B}{A+B+C+....}$; (C) représenté par $\frac{C}{A+B+C+....}$; etc., etc.

Et l'ensemble des variations de la pensée politique est :

$$= \frac{A}{A+B+C+....} + \frac{B}{A+B+C+....} + \frac{C}{A+B+C+....} + = \frac{A+B+C+....}{A+B+C+....} = \frac{1}{1} = 1.$$
 Cet « Un » est l'unité-finale.

Mais l'Un peut être aussi l'unité-première, car :

$$1 = \frac{1}{1} = \frac{A+B+C+....}{A+B+C+....} = \frac{A}{A+B+C+....} + \frac{B}{A+B+C+....} + \frac{C}{A+B+C+....} + ..., \text{ etc.}$$

« Un » est ainsi l'unité d'origine et en même temps l'unité-finale. « Un produit deux », dit Lao-tse, « deux produisent trois, et trois engendrent tous les êtres. Tous les êtres portent Ying et embrassent Yang. Un souffle passe entre eux, établissant l'harmonie (14). » Ainsi, l'unité coïncide avec le Tout; le Non-Etre s'identifie avec l'Etre; et la cause-première est en même temps la cause-finale. « Le grand tao est indéfinissable, dit Lao-tse, il peut aller à gauche

aussi bien qu'à droite. Parce qu'il est le commencement de tous les êtres, on peut le nommer l'infiniment-petit. Parce qu'il est aussi l'aboutissement de tous les êtres, on peut le nommer l'infiniment-grand. » (15)

Le taoïsme-classique tend vers l'anarchisme. Il commença par attaquer tous les raisonnements empiriques.

Notre savoir, limité par notre capacité, n'est ni un moyen d'amélioration morale ni un moyen de connaître l'essence du tao. Tous les systèmes de l'éthique rationaliste sont tout à fait inutiles, car ils se basent sur l'empirisme qui est dû purement au hasard et ne concerne que le hasard. La vertu pure n'est ni bien, ni mal, ni juste et ni injuste; elle est au-dessus de tout. Tout ce que nous pouvons expliquer par la parole n'a que des noms relatifs. Si l'on dit « bien et beau », on en peut s'empêcher de poser, dans son esprit, « mal et laid ». La distinction entre le bien et le mal est l'origine du péché, parce que, en donnant l'idée du bien, on inspire aussi l'idée du mal. « Si tout le monde sait que le beau est beau, ce n'est plus le beau (parce qu'il y a toujours une comparaison; B est beau à côté de A, mais B peut être laid à côté de C) », dit Lao-tse. « Si tout le monde sait que le bien est bien, ce n'est plus le bien. Car, « être » et « non-être » coexistent; de même, difficile et facile sont interdépendants; haut et bas se comparent; le son et l'écho s'enchaînent, et devant et derrière se balancent... Le souverain-parfait doit régner sans activité artificielle (littéralement par le « non-agir »), persuader sans recourir à la parole, ... quand l'œuvre est achevée, il ne se l'approprie pas. » (16)

Les morales artificielles sont même dangereuses, parce que tout ce qui peut être nommé peut être interprété selon diverses façons; et parce que les paroles et les noms sont

toujours relatifs. Chouang-tse dit : « Les hommes du bandit « tsia » demandaient à leur chef : y a-t-il une morale pour le voleur ? Tout a sa morale, répondit Tsia, calculer et imaginer d'avance combien on pourrait obtenir dans cette maison, c'est la « sagesse » ; entrer le premier devant ses camarades, c'est « le courage » ; sortir le dernier, c'est la « bravoure » ; savoir d'avance si le coup peut réussir ou non, c'est la « prudence » ; partager le butin avec ses camarades, c'est la générosité ». Celui qui connaît ces Cinq vertus sera un voleur parfait. Par conséquent, si les honnêtes gens doivent s'inspirer de ces vertus pour être parfaits, les voleurs les utilisent aussi pour commettre des crimes ; comme il y a toujours moins d'honnêtes gens que de voleurs, ces vertus artificielles feront plus de mal que de bien à la société. » (17)

De plus, les morales rationalistes sont impuissantes à empêcher les crimes. Chouang-tse dit : « Pour bien protéger son trésor contre le vol possible, on l'enferme soigneusement dans un coffre-fort... Mais un jour, de redoutables bandits arrivent, ils sont contents de trouver le coffre tout préparé pour l'emporter facilement. Ainsi, la petite prudence est désarmée devant le grand voleur... Dié-chen-tse, le chancelier de l'Etat Tsi, détrôna son prince et se fit roi, usurpant le pouvoir aussi tranquillement qu'un prince légitime... » (18)

Les morales artificielles sont impuissantes, parce qu'elles sont négatives, — elles partent de l'idée de remédier aux maux, non de rechercher le bien-absolu lui-même. Lao-tse dit : « Parce que l'on méconnaît la vertu-pure, on a recours à la générosité et à la droiture. Parce qu'il y a des vertueux, il y a des hypocrites. Parce que les parents, les frères et les membres de la famille ne s'aiment pas, il y a la bonté

et la piété filiale. Quand il y a des infidèles, on voit les fidèles (19). » Par conséquent, il faut chercher directement la vertu dans la vertu-pure.

Comme Rousseau et Tolstoï, les taoïstes avaient horreur de la civilisation-corrompue, ils voulaient chercher l'oubli dans l'état de nature. Chouang-tse dit : « Les pieds du cheval sont faits pour courir sur la neige, ses poils le défendent contre le froid ; manger de l'herbe quand il a faim, boire au ruisseau quand il a soif, sauter quand il est gai et se coucher quand il est fatigué ; voilà la nature du cheval. Mais Pa-Lou dit : Je suis habile à élever les chevaux. Puis, il les attacha avec des cordes, mit à leurs pieds des sabots ferrés, les fit courir quand ils n'en avaient pas envie, les priva de nourriture quand ils avaient faim, les fouetta et les enferma. Sur dix chevaux, trois au moins moururent ainsi. De même, ceux qui gouvernent le peuple, commettent de pareils crimes (20). » Lao-tse aimait à représenter l'état de nature par le nouveau-né qui ne peut encore distinguer le bien et le mal, qui est encore un pur-insensé, dans un état d'heureuse absence de culture : « Celui qui possède la vertu-pure est semblable à un nouveau-né, qui ne sait même pas distinguer le mâle de la femelle, dont l'esprit garde, par conséquent, toute sa fermeté ; qui pleure sans savoir pourquoi, donc vit dans l'harmonie-parfaite. Grâce à l'harmonie-parfaite, il demeure constant ; et grâce à la constance, il vit dans la lumière (21). »

Chouang-tse critiqua la morale confuciusiste qui prétend que les morales-rationalistes ont pour but de retrouver la nature de l'homme ; il dit : « Cherchant la nature dans les artifices et espérant par des moyens artificiels, retrouver ce qui n'est pas artificiel ; troublant sa conscience par des pensées-troublantes et espérant par ces pensées-troublantes

retrouver la tranquillité de sa conscience, on peut dire de lui qu'il est fou (22). »

L'état de nature est au-dessus du bien et du mal; et la morale subjective ne peut pas connaître cette nature dans sa pureté, Chouang-tse nous propose une métaphore : « Maître Chouang-tse se trouvait un jour sur une montagne, il rencontra un bûcheron qui passa près d'un gros arbre sans manifester le désir de le couper. Il lui en demanda la raison. Le bûcheron répondit alors : parce qu'il n'a pas d'utilité (ce bois n'est pas assez solide pour qu'on puisse en faire des meubles). Le soir, le Maître descendit de la montagne et logea chez un de ses amis. Content de la visite, l'hôte voulait tuer pour le dîner l'un des deux canards qu'il possédait; lors, le domestique demanda : l'un chante bien, l'autre ne sait pas chanter, lequel faut-il tuer? Tue celui qui ne chante pas, dit l'hôte. Le lendemain, les disciples demandèrent à Chouang-tse : hier, l'arbre fut sauvé parce qu'il n'était pas bien; mais le canard a trouvé la mort pour la même raison. Que dites-vous, Maître? Moi, dit Chouang-tse, je me placerai au-dessus de « l'être bien » et du « n'être pas bien ». Parce que le bien et le mal sont relatifs, ils restent toujours sous la tyrannie des autres. Si l'on plonge dans la vertu pure et se laisse emporter par le flot de la nature, on ne saura ni le bien et ni le mal(23). »

Dans l'état de nature, il n'y a pas de lutte, chaque être suit sa nature et agit à sa guise. Puisque tous sont nés par l'inspiration de l'Etre-pur, tous concorderont à l'harmonie de la nature. Un petit papillon a sa nature, aussi bien qu'un homme. Ainsi toute civilisation qui essaie d'enseigner la morale est inutile. « Une nuit, dit Chouang-tse, je rêvai que j'étais un papillon, un léger lépidoptère, voltigeant et heureux de son sort. J'avais oublié alors que j'étais Chouang-

tse. Puis je m'éveillai et me retrouvai Chouang-tse. Mais je ne savais pas si j'étais Chouang-tse s'imaginant avoir été papillon, ou bien un papillon ayant rêvé être Chouang-tse? En tous cas, il doit y avoir une différence entre Chouang-tse et le papillon. C'est là un cas de ce que nous appelons la fusion de la nature (23). »

Pour que l'état de nature reste intact, Lao-tse condamna la civilisation : « Renoncez à la science, détournez-vous de la sagesse et le peuple en retirera des avantages centuplés. Renoncez au mot bonté, détournez-vous de l'idée de droiture et le peuple sera plus vertueux. Renoncez à la richesse, détournez-vous du gain, et les voleurs disparaîtront. Ces trois choses sont des biens superficiels qui ne suffisent pas. C'est pourquoi il faut s'attacher à l'essentiel : — faire preuve de simplicité, conserver la pureté, renoncer au moi-égoïste, et réfréner ses désirs. » (25)

Nous trouvons maintenant quatre points essentiels du taoïsme sur la politique. « Non-égoïsme » (=non-subjectivité) et « sans-désirs » sont les deux points de départ. La « simplicité » et la « pureté » sont les deux points d'arrivée, qui est, selon le terme mystique, l'union-avec-la-nature-suprême ou le Tout (tao), appelé par les taoïstes le « non-agir ».

Le mot « non-agir » (wou-wei) ne signifie pas « ne rien faire » ou « rester-inactif » ; il prend le sens de « non-artificiel ». Les taoïstes recommandent aux souverains trois moyens pour arriver au « non-agir » ; — la destruction de la civilisation, la non-intervention, la division du royaume en un nombre de petits Etats autonomes.

Lao-tse considère la civilisation comme l'origine du mal : « Dans toute antiquité, les souverains, qui connaissaient le tao-suprême, ne cherchaient jamais à instruire leur peu-

ple ; au contraire, ils le laissent tout ignorer. Le peuple ne devient difficilement gouvernable que lorsqu'il est instruit. C'est pourquoi, celui qui emploie les sciences pour gouverner son peuple, est un malfaiteur pour son pays ; et celui qui gouverne son peuple sans recourir à la science, fait le bonheur de son pays. Ces deux règles sont immuables, et celui qui les met en pratique connaîtra la vertu pure. Il faut toujours chercher le retour à l'origine ; après avoir retrouvé cette origine, le monde sera en paix (26). » « On doit gouverner un grand pays comme on préparerait des petits poissons (c'est-à-dire sans recourir à la science ; parce qu'on n'enlève pas les écailles et les intestins du poisson quand il est trop petit) (27). »

Pour retrouver le bonheur, il faut commencer par détruire la civilisation. « Renoncez à la sagesse, abandonnez la science », dit Chouang-tse, « les grands voleurs disparaîtront. Jetez les jades et détruisez les perles, les petits voleurs disparaîtront. Brûlez les livres, abandonnez les bois, le peuple redeviendra honnête (28). »

Comme nous l'avons vu les taoistes croient que les hommes, inspirés directement de la nature, vivent chacun selon sa destinée ; il est donc inutile que le gouvernement intervienne. « J'entends parler de libérer le peuple, dit Lao-tse, mais je n'entends jamais parler de gouverner le peuple. Laisser-faire, parce qu'on a peur de détourner la nature du peuple. Libérer, parce qu'on a peur de corrompre la vertu du peuple. Si le peuple ne se détourne pas de sa nature, et, s'il ne laisse pas corrompre sa vertu, quel besoin encore d'avoir un gouvernement ? » (29) « Plus il y a de lois, plus privé est le peuple ; plus la justice est rigide, plus il y a de voleurs. C'est pourquoi les sages souverains disent : je n'interviens pas et le peuple devient honnête ;

j'aime le calme, et le peuple trouve la paix; je ne donne pas et le peuple se trouve satisfait; je renonce aux désirs et le peuple demeure simple ». (30)

L'intervention du gouvernement n'aboutit qu'à voler le peuple : « Si le peuple n'a pas assez pour se nourrir, c'est parce que le gouvernement le taxe trop lourdement; si le peuple devient menaçant, c'est parce que le gouvernement le trouble; si le peuple n'a pas peur de mourir, c'est parce que il lui coûte trop cher de vivre ». (30) Le gouvernement est inutile parce que « le sage souverain suit la volonté du peuple comme sa propre volonté ». (32) Or, peuple a déjà sa volonté, quelle utilité d'avoir encore un gouvernement.

Mais en réalité, Lao-tse n'a jamais pensé à refuser l'existence du gouvernement, puisque lui-même parle du souverain idéal. Il souhaitait **seulement que le gouvernement** réduisit ses activités minimum, et que le gouvernement existe comme s'il **n'existait pas**.

Par le « non-agir », on retournera à l'état de nature et à l'union avec le tao; Lao-tse dit : « le ciel, inspiré par l'Un, devient clair; la terre, par l'Un, devient solide; le Dieu, par l'Un, devient intelligent, les vallées, par l'Un, deviennent fertiles; et les princes, par l'Un, ramènent leurs peuples à la vertu-pure ». (33)

La société idéale de Lao-tse est celle de la communauté antique et primitive. Il voulait diviser le royaume en un nombre de petits Etats qui seraient plutôt des villages autonomes.

« Dans ce petit Etat, disait Lao-tse, le peuple serait très peu nombreux, il aurait peut-être une justice, mais ne s'en servirait point. Le peuple apprendrait à s'attacher à la vie; ainsi, il n'émigrerait pas au loin et ne tenterait point

d'aventures dangereuses. Il aurait des barques et des chars, mais n'y monterait point, Il aurait peut-être des cuirasses et d'autres équipements de guerre, mais ne les porterait point. On reviendrait à l'usage des cordelettes nouées (Dans la Chine primitive, on comptait en faisant des nœuds à une corde). Le peuple aurait toujours une nourriture suffisante, des vêtements chauds, des habitations convenables et des mœurs heureuses. Les petits états se toucheraient; les habitants de l'un pourrait voir de loin ceux de l'autre, ils entendraient réciproquement aboyer leurs chiens et chanter leurs coqs. Mais jusqu'à la vieillesse et jusqu'à la mort, ils n'éprouveraient pas le besoin d'aller les uns chez les autres, chacun ayant chez soi tout ce qu'il lui faudrait. » (34)

Les taoistes n'ont confiance que dans la nature, cependant, eux-mêmes méconnaissent la nature. L'homme est un animal-métaphysique, comme disait Schopenhauer, son désir de savoir est sa nature même. Le développement de la civilisation est dû à une évolution naturelle de l'humanité; et il serait non seulement contre la nature mais aussi impossible de la faire retourner à son origine. Cependant le taoïsme a ses mérites incontestables; son esprit critique et son objection de la raison-subjective.

Quant à la croyance politique du taoïsme, elle est représentée clairement dans un passage de Chouang-tse: le dieu du Bouillard dit au dieu des Nuages: « Affermis ton cœur, abstiens-toi de toute intervention, et laisse la transformation des choses suivre son cours; ne prends point garde à ton corps, ferme tes yeux et tes oreilles, oublie ce qui t'attache au monde extérieur, adapte-toi au grand commencement, détache ton cœur, étend ton esprit et retourne dans l'inconscient; alors, tous les êtres entrent dans le sein

originel commun, chaque chose retourne dans le sein maternel sans le savoir et tout se réunit comme au premier commencement et n'as plus, dans l'éternité, la volonté de se séparer de cette unité ». (35)

Cependant, parmi les taoistes, Yang-tehiou poussait la doctrine du Vieux-Maître jusqu'à l'ultra-individualisme, — égoïsme. L'œuvre de Yang-tschou est complètement perdue aujourd'hui; on ne trouve qu'un passage à son compte dans l'œuvre de Li-tse. Deux idées dirigeantes constituent la doctrine de Yang-tchou. Mais citons d'abord un dialogue de Chouang-tse : « Un jour, Maître Chouang-tse et Maître Wéi-tse regardaient les poissons dans l'étang. Chouang-tse s'écria : Que les poissons sont heureux ! Tu n'es pas poisson, dit Wéi-tse, comment peux-tu savoir si les poissons sont heureux ! Toi, tu n'es pas moi, répondit Chouang-tse, comment peux-tu prétendre que j'ignore si les poissons sont heureux ». (36) Les hommes, non seulement ne peuvent connaître la nature du poisson, mais encore ne peuvent se reconnaître entre eux-mêmes. Yang-tchou refusa donc la prétention du gouvernement, car il croyait que les gouvernements, ignorants de la nature des gouvernés, ne font que du mal à ces derniers. Puis Yang-Chiou réfléchit que « tao » est inaccessible à notre connaissance, et que notre morale unique est de suivre l'inspiration de la nature; or, ce que la nature nous inspire est de conserver notre existence; ce n'est pas pour les autres que je m'attache à la vie; c'est pour moi-même. Mais l'égoïsme de Yang-tchou nest pas d'acquérir des avantages aux dépens des autres; car si je fais tort aux autres, les autres me le rendront; sera finalement à mon désavantage. « Si, en sacrifiant seulement un petit cheveu, je pouvais faire un grand bien au pays, je ne le ferais pas, dit Yang-tchou. Si nul ne veut sacrifier un seul

cheveu pour le pays; il y aura la paix ». (36) En un mot, chacun pour soi.

A côté de la doctrine destructive de Yang-Chiou, on trouve deux théories constructives de Chiu-ying et de Zung-Da, dont les ouvrages sont malheureusement perdus.

On ne trouve dans l'œuvre de Moncius, qu'un seul passage sur la doctrine de Chiu-Ying : « Le sage-souverain doit cultiver la terre, comme un simple homme du peuple, pour se nourrir..... Au marché, il ne doit pas y avoir deux prix pour la même espèce de marchandise, de cette manière dans le pays il n'y aura aucune fausseté. On pourra même envoyer un petit enfant au marché; personne ne le trompera. Les tissus de même longueur et largeur, seront de pareil prix; les cotons de même poids, de même prix; les cinq sortes de céréales, de même prix pour une même quantité; et les souliers de même taille, de même prix ». (37) Chiou-Ying voulait, non seulement mettre les hommes mais aussi les choses économiques en état d'égalité absolue.

Zun-Da fut un précurseur de l'école-juriste. Sa doctrine des lois positives, est basée essentiellement sur l'étude objective. Nous savons que Lao-tse voulait devenir semblable à un nouveau-né; mais Zun-Da alla encore plus loin, voulant se rendre pareil à un morceau de terre. Il voulait détruire tout son raisonnement subjectif pour suivre mieux ses observations-objectives. « Zun-Da commença par observer des milliers de choses, dit un passage de l'œuvre de Chouang-tse(il comprit qu'en toutes choses, chacune a sa propre force aussi bien que sa propre faiblesse. Ainsi, le choix ne peut se faire, l'instruction est incapable de généraliser; mais la loi s'accommode de tout..... Par conséquent Zun-Da dit : si l'on montre une pierre à un savant, il ne connaîtra pas son poids; mais si l'on la met sur la balance,

on verra son poids sans erreur possible ». (38) Par conséquent, si l'on juge par son propre jugement, on n'échappera pas à la partialité; mais si l'on juge par les lois, l'équité sera établie. « Car, la balance ne trompe pas, « lourd ou léger »; dit Zun-Da, la mesure ne trompe pas, « long ou court »; et les lois et les règles ne trompent pas, l'impartialité ». (39)

CHAPITRE II.

Ecole de Confucius

Confucius, né en 551 avant J.-C., dans l'Etat de Lou qui fait aujourd'hui partie de la province Chang-toung, était issu d'une vieille famille princière mais pauvre. Orphelin à l'âge de trois ans, il eut une enfance malheureuse. « Coun » est son nom de famille; « Chio » son prénom; « Dson-Gni », son nom honorifique; « Fou-tse », signifiant vénéré-maître, était le nom que lui donnaient ses disciples; tandis que Confucius est un nom latinisé par les Européens.

A partir de 15 ans, il se donna à une ardente recherche de la sagesse et de la connaissance. « A 15 ans, je m'appliquai à l'étude, disait-il quelques années avant sa mort; à 30 ans, je marchais d'un pas ferme dans le chemin de la vertu; A 40 ans, je n'avais plus de doute; à 50 ans, je connaissais les lois du Ciel; à 60 ans je comprenais tout ce que mon oreille entendait; et à 70 ans, en suivant les désirs de mon cœur, je ne transgressais aucune règle ». Nous pouvons voir chez Confucius une idée opposée à celle de Lao-tse, puisque c'est par l'effort et l'étude qu'il arriva à la vertu-pure.

Vers l'âge de 24 ans, il fit un stage assez court dans

l'administration publique de l'Etat Lou; puis il abandonna son poste afin de voyager à travers l'Empire pour étudier les mœurs et pour chercher la sagesse. Vraisemblablement, il eut son entretien avec Lao-tse dans la Capitale Lo, vers l'âge de 34 ans.

Après 13 années ainsi passées à parcourir une soixantaine d'Etats, cherchant à convaincre les princes démoralisés, il s'écria, un jour, plein de découragement : « Suis-je donc une courge amère que personne ne peut manger ! » Il mit alors ses espoirs dans ses disciples dont le nombre atteignait trois mille. Se retirant enfin dans son pays natal, il consacra son temps à réviser les cinq livres canoniques et à instruire ses disciples. Le recueil principal des dialogues du Vénéré-Maître est aujourd'hui un des « Quatre-livres-classiques », et porté son nom.

Confucius était un homme d'action; il regrettait toujours que sa sagesse restât en lettres et ne parvint pas à faire du bien à son pays, pendant sa vie. Un matin, le Vénéré-Maître s'était levé de très bonne heure; les mains derrière le dos, il marchait de long en large devant la porte de sa maison; traînant son bâton, il murmura ces paroles du Livre canonique des Poèmes : « La grande montagne va s'écrouler; la poutre maîtresse va se rompre; le sage va se flétrir comme une plante ! » Tse-Koung, l'entendant, demanda : « Si la montagne s'écroule, vers qui élèverai-je mes regards ? Si la poutre maîtresse se rompt, sous quoi m'abriterai-je ? Si le sage se flétrit, sur qui prendrai-je appui ? Je crains que le Maître ne soit malade ». Confucius repliqua : « Les princes n'ont plus de jugement. Il n'y a personne dans tout l'empire qui soit capable de me prendre comme maître. Mon temps est venu ». Quelques jours après, il rendit l'âme, ce fut en l'an 478 avant J.-C. cinq

siècles plus tard, les chinois le consacrèrent « Souverain-pur » (Seu-Wang).

Des disciples préférés du Vénéré-Maître, nous ne mentionnerons ici que trois. Tse-Hia, qui survécut à son maître quarante ans au moins, et devint le chef de l'école après la mort de Confucius. Tseng-tse l'auteur du commentaire canonique de « Ta-hio » (Grande-Etude) ; Tse-se, petit-fils de Confucius, l'éditeur du « Tchoung-Yong » (Juste-Milieu). Ces deux œuvres, basées sur les conversations quotidiennes de Confucius, systématisent et amplifient la philosophie du Vénéré-Maître.

Moncius, né vers 372 avant J.-C., était le disciple-préféré de Tse-se, et compatriote de Confucius. Il vécut à l'époque des sophistes, c'est pourquoi on trouve chez lui tant d'éloquence ; cependant il restait en général fidèle aux doctrines de son maître, sauf à de légères variations dûes à l'influence de son temps.

Au contraire, on trouve chez Sing-tse, con-disciple de moncius, beaucoup d'originalité ; il se détournait quelque fois des principes de son maître. Il est considéré un des précurseurs de « l'école-juriste » (fa-kia) qui devait avoir son plein épanouissement grâce à Rêu-fi-tse et Li-se, deux disciples de Sing-tse, que nous étudierons dans troisième partie de cette thèse.

Confucius fut, non moins que Lao-tse, un véritable métaphysicien ; et la plupart des sinologues européens ont tort de voir en lui un simple moraliste prosaïque, prédicateur d'une banale sagesse quotidienne et philosophe sans profondeur.

Comme Lao-tse, Confucius est convaincu qu'il y a un principe-absolu et éternel (= loi de la nature). Ce principe-absolu se trouve dans la conscience même de l'homme,

parce que l'homme est né sous l'inspiration de ce principe. Le devoir de l'homme est d'amplifier cette nature-suprême qui est déjà en lui. « La nature de l'homme est la loi du ciel ; dit Confucius, obéir à cette nature est le moyen d'arriver à la vertu-pure ; l'enseignement de ce moyen est la religion ». (1)

La nature de l'homme tend spontanément vers le bien. Celui qui n'arrive pas à connaître le Bien, n'en est pas empêché par l'infériorité de sa nature, mais par sa négligence volontaire ou involontaire de son devoir. « Sur la montagne « Gneu-San », il y avait jadis des forêts luxuriantes ; dit Moncius, mais cette montagne est située dans un pays très peuplé ; Les scies et les hâches des bûcherons mutilèrent les forêts sans cesse jusqu'à ce qu'il n'y eut plus un seul arbre. Cependant, le soleil chauffait et la pluie arrosait, de petits bourgeons prometteurs apparaissaient à côté des racines des arbres coupés ; mais les moutons et les bœufs les rongeaient encore, c'est pourquoi cette montagne est toute déboisée aujourd'hui. En la voyant ainsi, on dit qu'elle n'a jamais eu d'arbres. Est-ce là la nature de cette montagne ? Il en est ainsi chez les hommes ; tous ont, à l'origine leur nature-suprême ; mais celui qui se laisse vaincre par les tentations extérieures comme la forêt par les bûcherons, comment pourrait-il garder intacte sa nature ? » (2)

Il y a deux sortes de scies et de haches pouvant mutiler la nature de l'homme : — les passions excessives et les désirs immodérés. Mais les confuciusistes n'ont jamais cherché à accuser les passions et les désirs eux-mêmes, ils veulent seulement les contrôler et les rajuter. « La joie et la colère ne se modèrent pas à l'intérieur ; dit Yia-Ki (Morale de Musique), et les désirs tendent sans cesse à l'extérieur. Si

l'on ne se défend pas, la raison-du-Ciel disparaît. Ainsi il y a des intentions malicieuses et hypocrites, des actes extravagants et criminels. Ainsi, les forts oppressent les faibles; les majorités oppressent le minorités; les malins trompent les naïfs; et les malades, les vieillards, les orphelins et les enfants se trouvent délaissés. C'est là le commencement du grand malheur ». (3)

Les passions et les désirs immodérés, avec le temps, constituent de mauvaises habitudes, tendant à déplacer la bonne nature et à usurper la conscience de l'homme. « Les riches sont généralement paresseux, dit Moncius, les pauvres sont généralement féroces. Ceci n'est pas dû à la différence de leur nature, mais à la différence de leurs habitudes ». (4) Moncius appelait la mauvaise habitude « cœur-dénaturé » (fang-sing); et le devoir de l'homme est de purger son cœur-dénaturé. Confucius dit à ce propos : « Ceux qui désirent se perfectionner s'attacheront d'abord à régler le mouvement de leur cœur ». (5)

Mais quel moyen emploie-t-on pour régler le mouvement de son cœur ? Confucius répond sans hésiter : « Ceux qui désirent régler le mouvement de leur cœur, devront d'abord rendre leurs intentions pures et sincères. Ceux qui désirent rendre leurs intentions pures et sincères, auront d'abord à perfectionner le plus possible leurs connaissances. Perfectionner le plus possible les connaissances consiste à pénétrer et approfondir l'étude des principes et essences des actions et des choses ». (6)

Par là, Confucius soulève tout de suite deux principes fondamentaux, à savoir : la sincérité des intentions et l'approfondissement des connaissances. « Par la sincérité de la conscience, atteindre la lumière de l'intelligence, cela s'appelle la vertu-naturelle, dit Confucius; et, par la lumière

de l'intelligence, retrouver la sincérité de la conscience, cela s'appelle vertu-acquise, (littéralement, l'instruction). Les uns possèdent la vertu de naissance; les autres l'acquièrent par l'étude ou par de grands efforts; mais quand ils ont réussi, tous arrivent au même but ». (7)

Mais avant de procéder à l'examen de ces deux questions, la conscience et le savoir, nous devons étudier, tout d'abord, le principe métaphysique de Confucius.

L'idée des « Trois-Génies » est interprétée par Confucius comme le Macrocosme et le Microcosme. Sa conception fondamentale est puisée directement dans le Livre des Mutations. « C'est pour démontrer la nature et la destinée de l'homme, dit Confucius, que les saints ont jadis écrit le Livre des Mutations ». (8) L'homme n'est qu'un univers en miniature, son devoir consiste à imiter la loi et en même temps chercher la raison de la nature.

Cependant, de l'idée cosmologique du Livre des Mutations, Confucius conçoit le principe ontologique. « Le « Principe-primordial » engendre deux modalités, dit-il. Les deux modalités engendrent quatre images. Ces quatre images produisent huit trigrammes. Les huit trigrammes généralisent le sort (littéralement, bonheur et malheur) des tous les êtres ». (9) L'être-primordial est ainsi, l'Unité-première du monde-phénoménal. Mais, tandis que Lao-tse considère cette unité-première comme le « Tout », Confucius la considère comme « l'infiniment petit » (Vi) et « infiniment simple » (Jié) qui est le commencement de l'évolution comme le premier pas d'un enfant. Car toutes les transformations évoluent de plus simple au plus complexe.

L'Être-primordial est le point de départ de tous les développements phénoménaux. De ce point de départ commun, les uns marcheront vers le nord et les autres vers le

sud, les uns vers l'ouest et les autres vers l'est; plus on marche, plus on s'écarte; mais ce point-de-départ reste toujours « le point-équilibre de tous », appelé par Confucius « le milieu » (Tchoung).

Mais les phénomènes sont si divergents, les pensées si contradictoires, les vérités si écartées, que même entre deux hommes il n'y a point d'accord parfait; obéir à l'un, c'est négliger l'autre; — où pouvons-nous donc chercher la vérité la plus pure ? Confucius répond : dans le « Juste-Milieu » (Yong). Il dit : « je sais pourquoi la vérité (tao) est aujourd'hui méconnue : les gens intelligents la dépassent et les autres restent derrière elle. Je sais pourquoi la vérité ne brille plus aujourd'hui : les sages le dépassent et les immoraux restent derrière elle ». (10) Lors, Confucius loua la personnalité de Wéi (son disciple le plus aimé) disant; « Wéi suit toujours la route du « juste-milieu ». Quand il trouve une sagesse il la pratique à jamais ». (11)

Connaître le « Juste-milieu » et le pratiquer, constitue l'harmonie » (roue). « Quand la joie, la colère, la tristesse, et le contentement ne sont pas encore exprimés, c'est le « milieu » (= l'équilibre). Quand ces sentiments sont exprimés mais à un juste degré, c'est l'harmonie. Les sages restent dans l'harmonie se défendant de l'extravagance, quelle vertu admirable ! Les sages demeurent dans le « Juste-milieu », ne penchant ni d'un côté ni de l'autre, quelle puissance admirable ! » (12) « Si en cherchant des doctrines peu compréhensibles, et en pratiquant des actes extraordinaires, j'étais sûr d'obtenir l'admiration de tous et à jamais, dit Confucius, je ne le ferais pas..... Les sages s'appuient sur le « Juste-milieu », s'ils meurent sans être connus, ils n'auront pas de regrets. (13)

Le mot composé « Tchouang-Yong » a donc trois sens : le point de départ, le juste-milieu, et l'harmonie ; Confucius propose par conséquent trois doctrines pratiques pour arriver au but, à savoir « régler le mouvement du cœur », (Tsung-Sing) approfondir les connaissances, « (tse-tse) et « découvrir la vertu lumineuse ». (Ming-té).

1° Régler le mouvement du cœur : La conscience de l'homme est, par sa nature, pure et droite. C'est uniquement à cause des passions immodérées et des désirs extravagants, qu'elle s'assombrit progressivement. La vie sentimentale domine l'esprit humain et nous empêche de juger, selon la bonne raison, nous-mêmes et nos relations avec le monde extérieur. Et cette vie sentimentale commence toujours par un mouvement très léger et presque inconcevable, mais elle s'agrandit, se multiplie et aboutit à une fin tragique. Car, ainsi que toutes choses, comme l'univers lui-même, elle évolue du plus simple et plus petit au plus complexe et plus grand. Par conséquent, il faut toujours surveiller le commencement, le premier et plus léger mouvement, — c'est-à-dire le « Milieu ». Il faut qu'on exerce sur lui une impitoyable critique et qu'on soit sincère envers soi-même. « Ceux qui désirent régler le mouvement de leur cœur, dit Confucius, devront d'abord rendre leurs intentions pures et sincères ». (14)

Cette sincérité doit même comporter la sévérité envers soi-même. Car le moindre négligence au commencement, nous perdrait. C'est pourquoi les sages se défendent contre ce qui ne peut même pas être vu, et tremblent devant ce qui ne peut même pas être entendu. « Rien n'est plus évident que ce qui est caché, dit Confucius, et rien n'est plus clair que l'infimement-petit. Ainsi, le sage veille avec soin sur sa conscience, même quand il est seul avec lui-même ». (15)

« Vous croyez, quand vous êtes seul, qu'on ne vous voit pas, dit Tseng-tse, dix regards vous guettent, et dix personnes vous montrent du doigt, quelle sévérité ! » (16) « Rendre son intention pure et sincère, c'est se garder de se tromper soi-même ». (17)

En outre, notre conscience est la maîtresse de nos actes ; si elle est faussée rien ne peut tromper les yeux des autres. « Les vulgaires, quand ils sont seuls, sont capables de pratiquer tous les vices, dit Tseng-tse. Mais quand ils voient venir quelqu'un, ils changent tout de suite. Ils essaient de cacher le mal et de montrer le bien. Pourtant les regards des autres pénètrent jusqu'à leur cœur même. Car notre attitude trahit involontairement nos sentiments. C'est pourquoi le sage se surveille encore plus sévèrement quand il est seul ! » (18)

« De même que l'argent est spontanément utilisé par le riche pour orner sa maison ; la vertu embellit spontanément l'apparence ; et la conscience tranquille rend le geste aisé. C'est pourquoi le sage doit rendre son intention pure et sincère ». (19)

La conscience est tout ; quand la conscience est purifiée, la vertu vient. Par conséquent, la sincérité des intentions est la première condition pour connaître la vertu : « On doit veiller sur sa conscience comme sur un nouveau-né, dit Kan-kao ; il faut mettre tout son cœur dans ce devoir. Quand on est pénétré de ce principe, on approche de la vertu pure. Une jeune-fille n'apprend pas à accoucher avant de se marier ! » (20)

Confucius propose ensuite deux méthodes pratiques pour veiller à la sincérité de la conscience : La première est appelée « Chong » et « Chiu » (21) « Chong » est un mot composé de « intérieur » et de « cœur », c'est-à-dire, tous

les sentiments doivent être contrôlés par la conscience. « Chiu » est un mot composé de « selon » et de « cœur » ; c'est dire toutes les actions doivent être réglées par la conscience.

La deuxième est la musique. « La musique est la manifestation du mouvement du cœur ; dit Yo-Ki (« Traité sur la morale de la musique »), quand les sentiments agitent l'intérieur, ils se révèlent à l'extérieur par des sons et produisent des airs au rythme varié : la musique. C'est pourquoi le sage règle, au moyen de la musique, ses sentiments pour harmoniser sa conscience ; étudie la morale de la musique pour l'appliquer à l'instruction ». (22)

2° Approfondir les connaissances : Par la sincérité de la conscience on trouve la raison inductive, et par l'approfondissement des connaissances, on aboutit à la raison déductive. On ne pourrait savoir ce qu'est le « Juste-milieu » de toutes les variations de la sagesse et de la vérité, avant de connaître parfaitement celles-ci. « Perfectionner le plus possible ses connaissances, dit Confucius, consiste à pénétrer et étudier les principes et les essences de tous les actes et de tous les êtres ». (23)

C'est seulement quand on possède toutes les connaissances qu'on voit où est le « Juste-milieu ». « Le roi Sun fut un grand sage, dit Confucius, il aimait questionner tout le monde, étudier le sens d'une parole quelconque qu'il avait entendue. Connaissant les deux extrêmes, il enseignait le Juste-milieu à son peuple ». (24) Confucius attache, par conséquent, une grande importance à l'étude. « Quand le jade n'est pas encore taillé, il n'a aucune beauté, dit-il, et quand un homme n'a pas fait ses études, il ne connaît pas la vérité ». (25) « C'est seulement par votre application à l'étude, que vous réaliserez combien votre savoir est insuffi-

sant, dit-il encore ; C'est seulement par l'enseignement, que vous comprendrez combien votre sagesse est insignifiante. Quand vous serez pénétré de votre insuffisance et de votre insignifiante, vous retrouverez la sincérité de votre conscience et la fermeté de votre volonté ». (26)

Confucius propose en suite deux moyens pratiques pour perfectionner les connaissances.

Le premier est « apprendre et réfléchir ». « En apprenant sans réfléchir, dit Confucius, on ne comprendra pas le fondement de la sagesse. En réfléchissant sans apprendre, on ne trouvera pas de solution ». (27) Le deuxième est les rites, (li). « « Li » est un terme général pour désigner toutes les lois de convenances et des usages. Ces lois sont le résultat de l'expérience de nombreuses générations et aussi de la sagesse de nombreux savants.

Ainsi, Confucius prêche deux doctrines fondamentales pour aboutir à la vertu-pure. L'une est un moyen intérieur, (la sincérité de la conscience) l'autre un moyen extérieur (l'approfondissement de l'étude). Dans ces deux principes réunis, on trouve la « vérité-absolue » appelée « vertu-lumieuse » (Ming-te) dont le synonyme est « Zun ».

En face de « Zun », (la connaissance de la vertu-pure), on trouve « Y » qui signifie la bonne conduite ou les pratiques de la vertu-pure.

3° La vertu-lumieuse : L'éthique de Confucius, contrairement à celle Lao-tse, vise l'humanité entière. Pour lui, la vertu-pure ne consiste pas seulement à se perfectionner soi-même, mais à ramener le monde entier au Bien-suprême. « L'essentiel de la « Grande-Etude », dit-il, est de faire briller la vertu-lumieuse (= se perfectionner soi-même), renouveler la morale des peuples (= perfectionner les autres) et aboutir au Bien-suprême (= perfectionner le monde en-

tier).... Ceux qui désirent faire briller la vertu pure dans le monde entier, s'attacheront tout d'abord à bien gouverner leur royaume. Ceux qui désirent bien gouverner leur royaume devront d'abord bien diriger leur famille. Ceux qui désirent bien diriger leur famille auront soin d'abord de se perfectionner eux-mêmes ». (28) Une fois de plus, nous constatons que la doctrine de Confucius est fondée sur cette conception : l'évolution commence par le plus simple et s'achemine vers le plus complexe, de l'individu jusqu'à l'humanité entière.

Toujours fidèle à sa conception philosophique, Confucius établit ses théories politiques. La première vise la morale publique, la deuxième, l'ordre public et la troisième, les règles du gouvernement.

1° La morale publique : Confucius fut le premier philosophe chinois à soulever la question du rapport entre le mot (« ming » = nom, ou concept) et son contenu (« Zeu » = substance, ou essence). Chaque « nom » doit s'identifier exactement à son « contenu ». D'une fausse relation entre le « nom » et son « contenu », et par conséquent d'un faux jugement extérieur découleraient nécessairement une action fausse avec de mauvais effets pratiques. Car, tout évolue du plus simple au plus complexe ; une faute légère au commencement aboutirait à une erreur irremédiable. Par exemple, si l'on confond « la volonté de la majorité » avec la « volonté nationale », cela aboutira vraisemblablement à l'oppression de la minorité par la majorité, car dans ce cas là, les mots « volonté-nationale » ne s'identifient pas à leur contenu, « la volonté de la majorité ».

Interrogé, un jour par Tse-Lou, son disciple, sur ce qu'il devrait faire d'abord s'il était appelé à gouverner un Etat, le Vénéré Maître répondit : « je rendrais à chaque chose

son vrai nom ». Comme Tse-Lou n'était pas content de cette réponse, Confucius : « Que tu es ignorant !.. Si les noms ne conviennent pas aux choses (= contenus), il y aura confusion dans le langage. S'il y a confusion dans le langage, il y aura confusion dans les rites et dans l'harmonie. Les rites et l'harmonie une fois brouillés, les récompenses et les châtements ne seront plus proportionnés aux mérites et aux fautes. Les récompenses et les châtements n'étant plus proportionnés aux mérites et aux fautes, le peuple ne saura plus où poser les pieds ni les mains (= ne savoir que faire) ». (29)

Mais comment peut-on « régler le juste sens de chaque mot » (Tsung Ming) ? Confucius répond : « définir le mot « souverain » par tout ce que ce mot contient » (= morale, devoirs, droits etc. du souverain) ; définir les mots « sujet du peuple » par tout ce que renferment ces mots ». (30) En d'autres termes, chaque « nom » doit avoir sa juste définition. Or, un souverain est un sage-vertueux qui a reçu du Ciel mandat et pouvoir pour éclairer la morale, et chercher le bonheur du peuple. Donc, un chef qui n'aurait pas les qualités ci-dessus, ne saurait être nommé « Jong » (= souverain) mais « Bao » (= tyran).

2° L'ordre public : Le mot « li », employé traditionnellement, à deux sens : l'un, « pratique », signifiant les règles, les rites et les lois de la conduite, et l'autre, « éthique », signifiant la conception de l'ordre et de la justice. C'est le deuxième sens de « li », que nous devons étudier ici.

Selon la conception traditionnelle des Chinois, l'Univers est composé de deux principes : — le principe actif (le ciel) et le principe réceptif (la terre). Ces principes, Confucius les applique à la société humaine. Convaincu que si tous les

êtres sont pareils dans leur nature, leurs capacités sont visiblement différentes, Confucius veut par suite séparer nettement la nation en deux classes : — classe dirigeante et classe dirigée.

Le devoir des gens vertueux et intelligents est de diriger la morale et la conduite des ignorants, et le devoir des ignorants est de se laisser diriger. Moncius trouve, là, une raison de plus pour justifier la séparation des classes : « Les uns travaillent avec leur intelligence (Sing = cœur ou spiritualité) et les autres avec leur force physique. Ceux qui travaillent avec leur intelligence gouvernent les autres, et ceux qui travaillent avec leur force physique, se laissent gouverner ». (31)

Dans l'antiquité, la nation chinoise, vraisemblablement était divisée en classe-noble (Pei-Sin) et classe du peuple (Chû-Ming), « Pei-Sin » signifie littéralement les « cent-noms » (de familles nobles) et est devenu un terme servant à désigner la noblesse. « Chû » signifie littéralement au-dessous du niveau et « Ming » le peuple, « Chû-ming » veut donc dire les « sujets ». Mais au cours des cinq derniers siècles du régime-féodal, la Chine avait subi un désordre tragique, de nombreux membres de la classe noble étaient ruinés. Kous en trouvons une preuve dans les Poèmes-canoniques : « Ruiné, ruiné, — toi, qui descends du corps d'un souverain, pourquoi demeures-tu dans la boue ». Par contre, le commerce et l'industrie progressaient à cette époque, et souvent, des nouveaux riches commençaient à prendre de l'importance dans la société. Poèmes : « les enfants des bateliers portent fièrement de belles fourrures ; les fils des laquais reçoivent des marques de respect des officiers ». Nous savons aussi que l'esclave Pei-li-yi devint plus tard le ministre de l'Etat de Chin, et dans l'état de

Sung le commerçant Yié-Kao se vit confier des missions diplomatiques.

Mais il faut dire que la classe noble n'a jamais eu une importance très marquée dans la société chinoise. Par exemple, le Roi Sun, si loué dans le Livre des Annales, avait été un simple paysan, (voir Chapitre sur la religion). Mais, par contre, parmi le peuple, les « lettrés » (tze) avaient eu depuis les temps les plus reculés un prestige social. Ces « lettrés » se mêlèrent progressivement à la classe noble, formant une classe nouvelle, appelée « Chon-tse », qui devint la classe dirigeante et le centre des opinions publiques. Les sinologues européens ont tort de prendre les « Chon-tse » pour des nobles, simplement à cause de la traduction littérale de « Chon-tse » qui est « enfant de rois ». En face des « Chon-tse », on trouve les « Sio-Zen » (= les petites gens), formant la classe des gouvernés.

Cette distinction entre les deux classes eut une influence capitale et heureuse, à travers des milliers d'années, sur la nation chinoise. « Le ciel est en haut, la terre en bas, le rapport entre le principe-actif et le principe réceptif est ainsi établi, dit Confucius, les supérieurs et les inférieurs se rangent selon l'ordre, le rapport entre les gouvernants et les gouvernés est ainsi réglé ». (32)

Le plus grand mérite du Confucius est d'avoir cherché à assimiler le souverain au père et le gouvernement à la famille. Mais méfions-nous, cette assimilation du gouvernement et de la famille n'a aucun rapport avec la survivance du système patriarcal des tribus. Or, le système de la grande famille chinoise est fondé sur deux conceptions principales : l'ordre et les devoirs. Il y a une hiérarchie morale entre tous les membres de la famille ; les inférieurs doivent obéir à leurs supérieurs.

Mais cette obéissance n'est point due à ce que les supérieurs réclament leur « droit » de dominer les inférieurs, mais à ce que les inférieurs ont conscience de leur « devoir » d'obéir aux supérieurs. Cela contribue considérablement à la stabilité de la famille. Citons quelques règles de la morale : « Les maîtres seront généreux et les serviteurs fidèles, le père bienveillant et les enfants respectueux ; le mari suggérera et la femme suivra ; le frère-aîné sera affectueux et le frère-cadet différent ; les amis seront confiants ». Nous pouvons voir dans les mots « fidèle, respectueux, suivre et différent », l'idée d'obéissance, tandis que de l'autre côté les mots « généreux, bienveillant, suggérer et affectueux » ont le sens de devoir.

Ce sentiment de l'ordre hiérarchique, basé non pas sur le droit et l'autorité, mais sur le devoir et la morale, fut introduit, grâce surtout à Confucius, dans la politique chinoise. « Le souverain idéal, en Chine, dit M. Zenker, c'est le sage qui guide avec prudence et bonté, avec dignité et bienveillance, les brebis qui lui sont confiées et les élève de telle sorte qu'elles fassent le bien, non par crainte et servilité, mais par un respect profond et un sentiment vrai du devoir ».

3° Le gouvernement : Le mot « gouvernement » se rend en chinois par « Tsung » qui est composé de « droiture » et de « lettre », signifiant, par conséquent, l'ensemble des règles-écrites de la Justice. Cependant, Confucius était persuadé que les règles écrites ne se suffisent pas à maintenir la justice et qu'elles ne restent qu'une illusion tant que les princes et le souverain eux-mêmes sont injustes et immoraux. Lorsque le prince de l'Etat Lou, Gnaï-Coung, l'interroga sur les principes constitutifs d'un bon gouvernement, le Vénéré-Maître répondit : « Les lois des rois

« Wen » et Wou, (deux sages souverains anciens) sont consignées entièrement dans les livres. Si les sages princes existaient encore, ces lois seraient en vigueur ; mais les sages princes ne sont plus, ces lois ont cessé d'exister avec eux ». (33) Confucius attache par conséquent beaucoup plus d'importance à la morale elle-même qu'aux lois répressives. Il veut que le peuple observe la justice et l'honnêteté spontanément plutôt que par crainte.

Néanmoins, on ne doit pas supposer que Confucius nie toute utilité de la loi. Seulement comme tous les humanistes, il éprouvait de la peine à voir exécuter les coupables dont la plupart des crimes étaient dûs à l'ignorance. « Les Se-Ké (officiers de la justice), dit-il, avant d'appliquer les châtimens et condamner les coupables, doivent d'abord user de trois procédés pour examiner le cas : — demander l'avis de tous les ministres, demander des renseignements détaillés aux officiers de l'endroit où a eu lieu le crime, et prendre en considération l'opinion du peuple. Condamner le moins possible et pardonner le plus possible ». (34)

Confucius propose en suite quatre règles pour juger : « Connaissant le motif (y) du crime, dit-il, on appréciera la gravité du cas ». Puis il faut juger quel effet (yao) le crime commis peut avoir sur le public. « Quand le châtimement est nécessaire, dit-il, il ne doit pas épargner le plus petit crime, — (si ce crime est susceptible de donner un mauvais exemple au public) ». Puis, il faut examiner la mentalité (tsong-ming) du coupable ; s'il est intelligent et instruit, il aura moins d'excuse que celui qui est ignorant et stupide ». Enfin, il faut connaître la nature-morale du coupable ; si le coupable est, par nature, immoral et féroce, ou bien si sa faute est due à un moment de faiblesse. Con-

fucius dit à ce propos : « parlez au criminel de la fidélité et de la bonté pour voir sa conscience (sinn) ».

Mais Confucius trouve que deux sortes de crimes sont impardonnables. Les premiers troublent l'ordre public : « Ceux qui se moquent, par des arguments paradox aux règles du royaume et des lois-de-morale (rites), seront condamnés à mort ». Les seconds troublent la morale publique : « Ceux qui sont hypocrites mais éloquents, immoraux mais instruits et en même temps cherchent à corrompre la morale publique seront condamnés à mort ».

Pour Confucius, les lois répressives ne sont que des moyens secondaires et complémentaires pour maintenir la justice publique ; et la vitalité d'une nation saine doit être logée dans la conscience publique elle-même. A quoi bon les mesures sévères de répression, si le mal vient, non pas de l'insuffisance des lois, mais de ce que la conscience publique est trop démoralisée. Si les hommes de la classe dirigeante manquent du sentiment d'honneur et de noblesse intérieure et s'ils ont abandonné les bonnes mœurs d'autrefois, le peuple, suivant le mauvais exemple des grands, méprisera les lois et les transgressera dès qu'il en trouvera l'occasion. Par conséquent Confucius cherche à donner au peuple, sinon la moralité dans le sens le plus pur du mot, du moins des bonnes mœurs sociales et à le ramener ainsi à ses devoirs les plus élémentaires. Confucius élaborait, par suite de longues séries des rites sociaux ou des lois de la convenance, dont l'ensemble s'appelle « li ».

Le sentiment de la dignité humaine et l'estime de soi sont deux bases principales, sur lesquelles furent établies les règles de « li » qui préservent des actes les plus communs et les plus honteux et qui tendant à élever le niveau éthique du peuple. « La connaissance humaine est capable

de voir ce qui est déjà arrivé, mais généralement incapable de prévoir ce qui va arriver, dit un passage du « Recueil des Rites », or, les « rites » sont faits pour prévenir les maux, tandis que les lois-répressives punissent les crimes déjà commis..... Les « rites » préviennent les maux, amplifient le sentiment de respect dans son germe, persuadent le peuple d'aller vers le bien sans le savoir, et le font s'éloigner du crime sans effort ».

Enfin, la théorie politique de l'école de Confucius est fondée sur l'éducation publique. La classe-dirigeante doit approfondir ses connaissances et chercher la bonne-voie (tao) de la vertu ; et le peuple doit obéir aux grands et se laisser guider par eux ; enfin les deux classes doivent observer les rites sociaux pour régler leurs actions et pour former les bonnes mœurs publiques. C'est les bonnes mœurs seules qui constituent la force vitale de « Kouai-Chia » (= « famille-nationale ») dans laquelle tous sont frères et sœurs, le père de tous étant le sage-souverain bienveillant.

Le Gouvernement idéal préconisé par Confucius est une communauté-fraternelle du monde entier, appelé « Grande-Concorde, (da-dong) ». (35) « Si la vertu-pure triomphait, dit-il, le monde entier serait formé d'une seule commune démocratique (Kong = littéralement, public). Les sages et les vertueux seraient les maîtres, et la confiance et l'amour seraient la civilisation. Les enfants seraient respectueux, non seulement envers leurs propres parents, mais aussi envers les parents des autres, et les parents seraient bienveillants, non seulement envers leurs propres enfants, mais aussi envers les enfants des autres. Il n'y aurait plus de vieillards délaissés, d'adultes paresseux, et d'enfants abandonnés ; et les orphelins, les veuves, les invalide et les malades seraient tous soignés par les autres. Les hommes se-

raient consciencieux, et les femmes rendraient leur foyer heureux. Craignant que la richesse de la terre, ne reste inexploitée, personne n'aurait la moindre pensée égoïste d'amasser une fortune personnelle, et de peur que son énergie ne soit inutilisée, chacun voudrait travailler, que ce fut pour lui ou pour les autres. Ainsi, il n'y aurait plus d'escroqueries ni de voleurs, et, la nuit, on pourrait dormir tranquillement sans qu'il soit besoin d'avoir la porte fermée. Cela s'appelle la « Grande-concorde ».

Mais Confucius savait très bien que la « Grande-concorde » est presque impossible à atteindre. Par conséquent, il proposa un second modèle de bon gouvernement, quoique moins parfait : « Les enfants aimeraient leurs propres parents, et les parents leurs propres enfants. Le pouvoir du gouvernement serait transmis selon les rites (= règles de constitution) ; le royaume se défendrait au moyen de murailles et de remparts ; et l'ordre public serait assuré par les rites et le sentiment du devoir. Les lois de la morale régleraient les rapports entre les maîtres et les serviteurs, les parents et les enfants, les frères et les sœurs, les maris et les femmes. Les règles de constitution du royaume seraient établies, les terrains seraient également partagés entre les familles, et les braves et les compétents seraient encouragés..... au moyen des rites, on enseignerait le sentiment du devoir, on ferait naître la confiance et démontrerait les fautes ; on cultiverait la « bonté » et la « modestie » et on enseignerait au peuple la loi immuable. Ceux qui obéiraient à la loi seraient loués, et les autres punis..... Cela s'appelle « La petit-aisance » (Sia-Cang) ». (36)

Dans l'école postérieure au confuciusisme, nous trouvons deux figures éminentes, Moncius et Sing-tse. Le système éthique de Confucius est, comme nous l'avons vu, fondé

sur deux lignes ; la sincérité de la conscience, et l'approfondissement des connaissances. Cette dualité est cause de la divergence entre Moncius et Sing-tse. Moncius était convaincu que la nature de l'homme est bonne, puisque l'homme, simplement en rendant sa conscience sincère, connaît la vertu. Au contraire, Sing-tse trouvait la nature de l'homme mauvaise ; parce que l'homme ne peut connaître la vertu que grâce à l'étude, à l'expérience et à l'approfondissement des connaissances. Moncius restait fidèle à la doctrine de Confucius ; Sing-tse ouvrait la voie vers une nouvelle école, « l'école-des-juristes » (Ming-Kia). Car si l'on suppose que la nature de l'homme est mauvaise, il est nécessaire de prescrire des lois minutieuses et sévères pour maintenir la justice publique.

CHAPITRE III.

Ecole de Médi

Diamétralement opposé à Yang-Chiou, qui ne voulait jamais sacrifier un seul cheveu pour le bonheur de l'humanité, Médi disait : « Si je pouvais, en me faisant réduire en cendres de la tête aux pieds, faire le moindre bien à l'humanité, je m'offrirais ». En effet, il fit tout pour mieux mettre ce principe en pratique. « Le désir de Médi est louable », dit Chouang-tse, « mais ses doctrines sont irréalisables. Il demande à ses disciples de ne pas laisser à leurs cuisses un seul morceau de chair et à leurs jambes un seul poil ; cela est contre la nature de l'homme. Cependant Maître Médi est le meilleur homme du monde. Bien que ce qu'il cherche à atteindre ne soit évidemment pas réalisable, et qu'il ait beaucoup à souffrir, il ne se détourne jamais de son but. Qu'il est admirable ! »

Médi, qui vécut de 500 à 420 avant J.-C., était un jeune compatriote de Confucius. Il peut, vraisemblablement, avoir connu personnellement Confucius et avoir été, pendant une courte durée, le disciple de ce dernier. Mécontent des doctrines confuciusiennes qui attachaient une importance énorme aux rites et aux vides formalités, il abandonna son maître et chercha lui-même la vérité. Ce fait est très important pour bien connaître l'origine du médisme. Car, Médi commença par attaquer la faiblesse du confuciusisme.

Faisant ressortir le ridicule de la doctrine confuciusiste qui attachait tant d'importance au culte des encêtres et en même temps cherchait à détruire chez le peuple la croyance aux esprits des disparus, Médi essaya par conséquent de prouver l'existence de ces esprits. Trouvant inutile que les confuciusistes fassent tant de dépenses pour les rites des funérailles puisque ce n'est par la forme extérieure qui importe, mais la sincérité du respect qu'on manifeste envers les disparus, Médi recommanda la simplicité des funérailles. Jugeant que les confuciusistes gaspillaient leur temps en pratiquant les rites et la musique, au lieu de l'action positive, Médi attaqua par suite les rites et la musique. Trouvant décourageante la croyance des confuciusistes à la destinée, Médi nia l'existence de la destinée. Mais la plus grande différence entre le confuciusisme et le médisme réside dans leurs méthodes logiques. Tandis que Confucius parlait de « ce qui doit être et ce qu'on doit faire », Médi cherchait à trouver « comment et par moyen on peut le faire ».

« Le prince Yi-Kao interrogea un jour Confucius sur le bon gouvernement, le Maître répondit : un bon gouvernement doit répandre ses bienfaits jusqu'au peuple le plus éloigné, et renouveler la morale-publique la plus corrompue. Ces paroles lui ayant été rapportées, Médi dit : Confucius n'a pas répondu du tout à la question posée. Est-ce que Yi-Kao ignore qu'un bon gouvernement doit répandre ses bienfaits sur le peuple et renouveler la morale-publique ? Mais il demandait comment et par quel moyen on pouvait réaliser cela ». (1)

« Un aveugle, dit encore Médi, peut dire : ce qui paraît clair est blanc et ce qui est couleur de suie est noir. Les

clair-voyants eux-mêmes ne peuvent rejeter ces définitions. Mais si l'on met devant un aveugle, quelque chose de blanc et quelque chose de noir, et qu'on lui demande de choisir ceci ou cela, il ne peut plus le faire. C'est pourquoi je dis : un aveugle ne connaît pas le blanc et le noir, non parce qu'il ne peut nommer ces couleurs mais parce qu'il ne peut les distinguer pratiquement l'une de l'autre. Eh bien, si les seigneurs d'aujourd'hui tentent de définir la vertu et la bienveillance, l'homme le plus sage des temps anciens ne pourrait certainement pas les dépasser sur ce sujet. Mais si on leur présente une action bienveillante et une action malveillante et qu'on leur demande de choisir, alors ils ne le peuvent plus. C'est pourquoi je dis : les seigneurs d'aujourd'hui ne savent pas ce que c'est que la vertu, non à cause de la définition, mais à cause du choix à faire ». (2)

Pour Médi tout bavardage est inutile, c'est l'action et l'utilité pratique qui doivent être couronnés. Cet esprit utilitariste poussa Médi non seulement à un humanitarisme réaliste mais aussi à la recherche de la science et de la logique. Il fut le précurseur de l'école des sophistes dans ancienne l'époque. Malheureusement ses écrits furent très mutilés par la destruction des livres sous Se-Wang-Ti. Outre ses traités sur la morale et la politique, nous trouvons dans son œuvre quelques passages sur les mathématiques, la géométrie, la logique et les sciences, mais en très mauvais état.

La conception directive de la théorie éthico-politique de Médi est celle de la « ressemblance et la dissemblance ». (dong-Yi). La ressemblance est le principe d'harmonie et d'accord, tandis que la dissemblance est le principe de lutte et de désaccord. Par conséquent, pour atteindre la paix et le bien-être de l'humanité, Médi ne voit d'autre moyen que

celui de consacrer le principe de ressemblance et de donner le principe de dissemblance. Il développe cette conception en deux lignes : — le bien-être moral et le bien-être matériel, reliant les bouts de ces deux lignes par la religion.

Ayant constaté que la ressemblance est le principe d'harmonie et la dissemblance, le principe de lutte, Médi nous en donne des preuves : (1) « Dans les temps les plus reculés, et lorsqu'il n'y avait pas encore de gouvernement qui puisse unifier la conscience publique, il y eut de grandes divergences parmi le peuple. Chaque individu avait sa propre idée et son propre intérêt. Un individu avait une idée ou un intérêt, deux individus en avaient deux, dix individus en avaient, dix; plus les individus étaient nombreux plus nombreuses étaient les divergences. Chacun gardait sa propre idée, défendait son propre intérêt et attaquait ceux des autres; ils luttaient sans cesse entre eux. Ainsi, les parents, les enfants, les frères et les sœurs se querellaient dans la maison, et les voisins se tuaient dans le village..... les hommes devenaient féroces comme des bêtes, et l'ensemble de la population était ainsi menacé de disparaître et d'être enseveli sous les ruines..... Ils finirent par comprendre que le mal venait de ce qu'il leur manquait une unité-commune. Ainsi ils élirent parmi eux, un des plus sages et vertueux, l'instituèrent « Fils du Ciel » et lui confièrent la tâche d'unifier les vœux de tous. Grâce au Fils du Ciel qui réussit à établir l'unité-commune, le royaume retrouva la paix ». Dans le langage médiste, l'Unité-commune s'appelle « Y-dong », signifiant littéralement « Un-et-ressemblance », que Médi chercha, tout d'abord, à développer dans le domaine de la morale publique.

Médi ne voulait pas faire de grands détours dans la mo-

rale individuelle, pour arriver à son but. Pour lui, la morale publique est cette force qui fait s'associer la conscience de tous, et cette force est la sympathie-mutuelle, disons donc l'amour du prochain.

Médi ramène tous les maux de l'ordre social, tous les troubles et tous les injustices de l'Etat, à un manque d'amour du prochain ; il dit : « Parce que les serviteurs n'aiment pas leurs maîtres, il s'enrichiront au dépens de ces derniers. Parce que les enfants n'aiment pas leurs parents, ils voleront ces derniers. Parce que les voleurs n'aiment qu'eux-mêmes, ils tueront leurs voisins pour s'emparer leurs biens... C'est pourquoi je dis : tous les malheurs commencent par la méconnaissance de l'amour du prochain.... Si, par contre, tout le monde aimait le pays des autres comme son propre pays, il n'y aurait plus de guerres. Si tout le monde aimait la famille des autres comme sa propre famille, il n'y aurait plus de lutte. Si tout le monde aimait ses semblables comme soi-même, il n'y aurait plus de querelles ni de vols ». (2) L'égoïsme est donc la cause unique de tous les maux sociaux.

Cependant, Yang-Chiou avait fait remarquer ce fait que ceux qui sont égoïstes et avides de gain réussissent généralement, tandis que ceux qui donnent sont souvent ruinés par leur générosité. Comment donc peut-on forcer les hommes à s'aimer entre eux ? Sensible à cette difficulté, Médi cherche à ancrer plus profondément son principe par trois moyens :

Le premier, visant à la simple persuasion : « Si vous devez aimer vos voisins, c'est aussi dans votre intérêt. Car ceux aiment sont aimés en retour, et ceux qui haïssent sont haïs. Si vous faites du bien aux autres, ceux-ci à leur tour

s'efforceront de vous être agréables; et si vous prenez ce qui leur appartient, ils essaieront de vous rendre la pareille ». (3)

Le deuxième, visant à l'expérience : « L'expérience nous enseigne que la méconnaissance de l'amour mutuel est cause de lutte et que la lutte incessante aboutira à une destruction générale... Ainsi, les familles nobles se combattent entre elles et finissent par le meurtre, les Etats se livrent la guerre et finissent par l'épuisement général..... C'est pourquoi le sage souverain, voulant prévenir les maux, enseigne l'amour du prochain. Car, le jour où tout le monde s'aimera, il n'y aura pas de place pour l'injustice; et tant que tout le monde ne s'aimera pas il sera impossible d'assurer une paix éternelle. C'est pourquoi il faut enseigner l'amour du prochain ». (4)

Mais, craignant encore que les deux moyens précités ne suffisent pas à convaincre le peuple, Médi chercha un troisième moyen : Dieu. A l'instar du christianisme, le médisme fait de l'amour du prochain un devoir envers Dieu : « Le Ciel (= Dieu) favorise les vertueux, dit-il, et punit les immoraux.... La volonté du Ciel commande l'amour du prochain et l'entr'aide. Si l'on suit sa volonté, on obtiendra infaillablement sa faveur, sinon, on sera puni ». (5)

Médi cherche, ensuite, à donner une définition à son principe : « Si l'on dit : j'aime (tout court), cela veut dire qu'on aime l'humanité entière ». (6) Par là, Médi attaque le principe de Confucius qui voulait régler l'amour en différents degrés entre les proches et les étrangers.

Tandis que Confucius croyait que l'ordre social ne peut être assuré qu'en divisant la société en divers rangs hiérarchiques, en étudiant leurs rapports, pour régler ainsi leurs devoirs et leurs affections, Médi trouve que justement cet-

te distinction engendre le mal : « Chaque fois que j'examine l'effet que peut produire le principe de Généralité (chié), je trouve qu'il amène obligatoirement l'harmonie et la concorde ; dit Médi, et chaque fois que j'examine l'effet que peut produire le principe de Distinction (bié), je trouve obligatoirement la lutte et le désaccord ». (7) Car, Médi trouve que la « distinction » a nécessairement et fatalement deux conséquences destructives : — l'égoïsme et la haine.

Il nous donne un argument : « Si je disais : j'aime les gens de l'Etat Tchéou (Etat voisin de l'Etat Lou, mieux que les gens de l'Etat Yo (Etat plus éloigné de l'Etat Lou) ; j'aime les gens de l'Etat Lou (pays natal de Médi) mieux que ceux de l'Etat Tchéou ; j'aime les gens de mon village mieux que ceux des autres villages de l'Etat Lou ; j'aime les membres de ma propre famille mieux que ceux des autres familles du même village ; et j'aime mes propres parents mieux que les autres membres (oncles, tantes, etc.) de ma famille ; à la fin, nécessairement je dirais ; j'aime moi-même mieux que mes parents ; parce que rien n'est plus proche de moi que moi-même ». (8) On aboutit donc à l'égoïsme. Inversement, et avec le même raisonnement, on aboutira à la haine, parce que, à mesure que le degré de l'amour diminue, il est inévitable qu'on arrive à l'indifférence ; et au delà de l'indifférence commence la haine. L'égoïsme et la haine sont, l'un et l'autre, cause de malheur et d'injustice .« Si les enfants s'aiment eux-mêmes mieux que leurs parents, ils frustreront leurs parents pour satisfaire leurs propres intérêts, dit Médi..... Si les ministres s'aiment mieux que leurs princes, ils voleront ceux-ci pour accroître leur fortune personnelle. Voilà la cause du mal ». (9)

C'est pourquoi Médi déclare : « On doit aimer les autres

sans distinction..... Aimez les parents des autres comme vos propres parents, aimez les familles des autres comme votre propre famille, aimez le pays des autres comme votre propre pays..... Puisque le Ciel vous aime tous sans faire de distinction, vous devez vous aimer entre vous sans faire davantage de distinction ». (10)

Cependant le principe de l'amour du prochain préconisé par Médi n'est pas fondé sur le sentiment purement éthique, mais sur l'utilité de la société. Il ne veut point approcher lentement de son but en faisant un grand détour à travers la transformation morale de l'âme populaire ; il veut atteindre ce but immédiatement, avec l'aide du gouvernement, par la loi ; il ne recule même pas devant l'idée de contraindre les hommes à l'amour du prochain par des amendes ou des châtiments corporels. Il ne veut point assimiler l'amour du prochain à l'indulgence. Ceux qui agissent contre le principe doivent être, au contraire, sévèrement punis. Pour justifier son raisonnement Médi dit : « Les voleurs sont des hommes. Mais si l'on dit : il y a beaucoup de voleurs, cela ne veut pas dire qu'il y ait beaucoup d'hommes... Si l'on dit qu'on aime les hommes, cela ne signifie point qu'on aime les voleurs ; et si l'on dit qu'on hait les voleurs, cela ne veut pas dire qu'on haisse les hommes. » (1)

En effet, Médi n'a jamais essayé d'approfondir le sens éthique de l'amour du prochain ; il y voit tout simplement une utilité pratique pour assurer l'Unité et l'harmonie dans la société. C'est pourquoi dans son « Essai sur l'amour du prochain », il répète à plusieurs reprises que le but de son principe est de maintenir ce qui est utile (li) à l'intérêt collectif et de défendre ce qui est nuisible (hé) à la société. » (12)

De plus, ces mots « utile » et « nuisible », Médi les interprète tout à fait dans le sens matériel. A quoi bon, (comme Confucius), se représenter l'intérêt de l'homme comme étant celui de la morale ; puisque en réalité l'homme veut vivre matériellement confortable et heureux. De là, Médi conçoit sa théorie de l'utilitarisme mutuel.

Médi fut un humanitaire politicien, cherchant le maximum de bonheur pour le plus grand nombre possible, — le bonheur matériel. Il trouve que ce bonheur matériel doit être fondé sur la masse elle-même. On ne doit pas chercher le bonheur pour soi-même, sinon on aboutira à l'égoïsme.

Pour Médi, le bonheur est collectif ; il est indivisible et commun pour tous, semblable à une maison immense construite par tout le monde, pour abriter tout le monde. « Pour bâtir une maison, dit Médi, les maçons s'offriront pour élever les murs, les couvreurs pour construire le toit, et les décorateurs pour la décorer. C'est seulement par leurs efforts réunis que la maison sera construite. » (13) Cette maison sera le fruit des efforts de tous et ainsi la propriété de tous. Par conséquent, dans la société, les oisifs qui n'ont pas donné leurs efforts ne doivent pas jouir du fruit du labeur des autres. « Ce qui différencie l'homme de la bête est le travail, dit Médi ; les bêtes ont des plumes ou des poils pour se défendre contre le froid, des herbes et de l'eau pour se nourrir ; elles n'ont pas besoin de travailler. Mais l'homme doit cultiver la terre pour se nourrir, et faire des vêtements pour se réchauffer. C'est pourquoi ceux qui travaillent ont le droit d'exister, et ceux qui ne travaillent pas n'en ont pas le droit. (14). Médi donne lui-même une définition du bonheur collectif : « se prêter mutuellement la force au travail et se donner mu-

tuellement, au besoin, la richesse acquise... L'amour du prochain unit les cœurs, l'utilité mutuelle unit les intérêts ; jusqu'à la fin de la vie. ne jamais s'abandonner l'un l'autre. » (15).

Nous remarquons ici quelques traits de ressemblance entre le communisme moderne et le médisme. Cependant, il y a une différence très nette entre ces deux théories. A part l'interprétation purement économique, le communisme moderne est fondé plutôt sur la notion de droit (droit de la classe ouvrière), tandis que le médisme est fondé sur le devoir (devoir pour les hommes de maintenir la paix et la prospérité communes).

Pour Médi, l'intérêt collectif est tout, et les intérêts individuels doivent être sacrifiés le plus possible à la masse. Dans un passage de l'œuvre de Chouang-tse, nous trouvons : « Maître Médi dit : dans l'ancien temps, Yiu, pour enrayer l'inondation du Fleuve-Jaune et pour construire les routes faisant communiquer entre elles les neuf provinces, se mit lui-même au travail avec la pelle et la pioche. Pendant trente ans, il s'exposa à la pluie et au vent, se fatigua jusqu'à ce qu'il ne reste sur ses cuisses un seul morceau de chair et sur ses jambes un seul poil. Malgré qu'il fut roi, Yiu n'a jamais voulu qu'un seul instant de sa vie s'écoulât sans qu'il travaille au bonheur du peuple... Ceux qui ne sont pas capables d'imiter le Roi Yiu ne sont pas fidèles à notre principe. » (16)

Pourquoi doit-on donc se sacrifier pour l'humanité ? Médi répond : « c'est la volonté du Ciel. »

Médi fut un politicien réaliste, il avait compris que le raisonnement ne suffit pas pour diriger la conscience de la masse. L'homme, né égoïste, ne voit que son intérêt le plus direct et le plus immédiat. Pour le ramener aux senti-

ments du devoir et du sacrifice, on doit employer moins le raisonnement moral que la contrainte efficace. C'est pourquoi Médi voulait toujours avoir recours à l'aide du gouvernement, et à des mesures sévères pour forcer la masse à suivre la bonne voie. Mais, moyen plus efficace encore, Médi s'appuyait sur l'antique dieu chinois, le « Ciel », et plaçait ainsi sa théorie de la sanction sous l'égide de la croyance. A toute occasion, Médi prêchait : « celui qui aime les autres et leur fait du bien sera aimé et béni par le Ciel, et celui qui haït les autres et les vole, sera puni par le Ciel. Le Ciel veut que les hommes s'aiment et défend que les hommes se dépouillent. » (17) Et pour justifier son principe de l'amour prochain, il dit : « Pour suivre la volonté du Ciel, on doit aimer tous les autres sans distinction. » Pourquoi cela ? « Parce que le Ciel nourrit tout le monde sans faire de distinction. Puisque le Ciel nourrit tous les êtres sans distinction, il doit éprouver de l'amour pour tous les êtres sans distinction. » Nous voyons ici que Médi combinait sa théorie de l'utilité mutuelle (bien-être matériel et économique) avec celle de l'amour général du prochain. L'une et l'autre, découlent de la conception fondamentale : la thorie de « ressemblance », qui est la volonté du Ciel.

Etant donné l'interprétation du principe de ressemblance, nous ne saurions attendre de Médi autre chose qu'une institution de mesures sociales, dont l'effet devait être de réduire automatiquement les inégalités sociales.

L'Etat a le devoir de veiller à la nourriture du peuple, de supprimer toutes les causes qui peuvent nuire à l'économie publique, de proscrire toute dépense exagérée dans l'habitation, d'imposer la simplicité, la limitation nécessaire et l'utilisation naturelle des forces et des moyens, bref, d'or-

ganiser un plan d'économie publique et d'interdire tout luxe destiné à la jouissance individuelle.

Médi n'eut pas besoin de s'élever de façon précise contre la propriété, parce qu'à cette époque le sol était en Chine, inaliénable et restait la propriété des grandes familles. Ce n'est que sous Se-Wang-ti (221 avant J. C.) que la liberté de la propriété foncière et la vente des biens mobiliers furent autorisés dans l'Empire.

Par contre, les gens de la classe supérieure, habitués à l'oisiveté et à la paresse, vivaient du fruit des durs travaux de la classe inférieure. Ils passaient leur temps à pratiquer les arts, la musique, les rites des Cultes, ne contribuaient pas le moins du monde au bien-être national, mais au contraire, gaspillaient la richesse nationale amassée si durement par la classe travailleuse. Cela amena Médi à entreprendre une campagne active contre le luxe, surtout la musique ; c'est pourquoi les disciples de Médi ne chantaient jamais. Cette campagne de Médi rencontra des critiques acerbes à l'époque. Moncius disait même que Médi voulait que les hommes vécussent une vie d'animal.

La théorie politique de Médi pose quatre problèmes utilitaires :

1° L'économie publique : Médi résume son principe économique en trois mots : tout le monde doit travailler, travailler pour créer et augmenter les biens de première nécessité, et les biens doivent appartenir au public. « Peu de gens s'adonnent à l'agriculture, dit Médi, mais il y en a beaucoup pour consommer la récolte. Il y aura toujours la famine même pendant les années d'abondance... C'est pourquoi je dis : même un seul homme se faisant nourrir sans travailler est cause de la famine. » (18). Médi pose ensuite la division du travail : « Chacun travaillera selon son

métier et chacun se donnera à un travail suivant ses capacités. » (19).

Aussi on doit juger la nécessité de chaque travail et choisir le plus utile au bien-être public. « Toutes les entreprises, dit Médi, qui consomment les biens et les efforts (en un mot le capital) mais qui ne produisent pas ensuite des biens nouveaux et plus grands, doivent être abandonnées. » (20). Par là, Médi voulait supprimer toutes dépenses exagérées de luxe, de funérailles et de cérémonies de cultes.

Enfin, les biens doivent appartenir au public, et par suite, « Toutes entreprises qui consomment les biens et qui ne créent pas du bien-être pour le peuple doivent être abandonnées par un sage souverain. » (21).

2° Sécurité publique : Comme tous les philosophes chinois, Médi fut un pacifiste ardent. Se basant sur son principe de l'amour du prochain, il réprouvait tous les actes agressifs entre l'Etat. « Si, disait-il, un individu a pénétré dans le jardin de son voisin et y a volé des pêches, l'opinion publique le condamne et la loi le frappe. Pourquoi ? Parceque cet individu a profité immoralement du bien d'autrui. Celui qui a volé un porc est considéré comme plus coupable que le voleur précédnt. Pourquoi ? Parce que plus on nuit aux autres plus le crime est grave... Celui qui a tué un innocent pour le dépouiller de ses habits et de ses fourrures, est évidemment plus coupable encore que le voleur de porc. Cependant, tout le monde est d'accord pour réprouver les actes du voleur et du meurtrier et les qualifier d'immoraux. En ce qui concerne la guerre, au contraire, on la loue et on la considère comme une gloire.

Celui qui a tué un homme est une fois assassin, celui qui

a tué dix hommes est dix fois assassin ; quiconque a tué cent ou mille hommes est cent ou mille fois assassin. Ainsi le prince conquérant est assassin autant de fois qu'il a fait périr d'hommes. Et pourtant cet archi-assassin s'admire et trouve des admirateurs. Quelle perversion du sens moral : Est-ce, que multiplié à l'infini, le mal devient un bien ?... Toute guerre est un crime quoi qu'en disent les peuples belliqueux et dépourvus de conscience. » (22).

Pour prévenir toute ambition et tout acte agressif de la part des grands Etats envers leurs voisins, les petits Etats, Médi ne songeait cependant pas à faire appel à la conscience et à la bonne volonté des premiers. « La morale de l'empire est fatalement corrompue, dit-il, et les princes-féodaux, avides de conquête, consacrent leur seule politique à la guerre offensive et à essayer d'absorber les Etats voisins. Si un petit Etat espère échapper à l'emprise des Grands, il doit fortifier les remparts et les murailles de son pays, accumuler soigneusement les réserves de nourriture et de richesse, avoir une armée défensive bien organisée, et rendre son peuple bien discipliné. C'est là le seul moyen de neutraliser l'ambition de ses voisins. » (23).

Médi propose, ensuite, deux moyens de légitime défense. D'abord, une alliance défensive entre tous les petits Etats pour s'opposer à l'agression des grands. Dans cette alliance, tous les membres doivent être solidaires en vue de l'intérêt extérieur aussi bien qu'intérieur. « En voyant les Grands devenir ambitieux, tous les petits doivent préparer ensemble et d'avance les mesures de défense. En voyant un petit Etat attaqué par grand, tous les autres petits Etats doivent se précipiter à son secours. Si un petit Etat manque de moyens pour construire ses remparts, tous les autres petits Etats doivent les lui offrir. Si un petit Etat

manque de céréales, de vêtements et d'argent, tous les autres peétits Etats doivent lui en prêter. » (24).

L'œuvre de Médi consiste en soixante-et-onze chapitres, dont huit manquent. Parmi les soixante-trois qui restent, nous en trouvons vingt-cinq consacrés à l'art de la défense nationale et aux moyens de l'organiser. On trouve dans ces vingt-cinq chapitres des détails sur l'organisation de l'armée, la construction des remparts, les armes de défense, etc., qui furent un guide précieux de la défense nationale, jusqu'au siècle dernier avant la révolution de 1911. « Si l'on consomme sans faire de réserves, dit-il, on ne pourra passer une année de guerre et de famine. Si l'on pratique la morale sans préparer ses armes, on ne saura pas s'opposer aux attaques des immoraux ; si l'on ne fortifie pas ses remparts on manquera de moyens pour se défendre contre l'ambition malveillante des autres ; et si on ne fait pas de préparatifs, on ne sera pas prêt à toute éventualité. » (25). Nous voyons ici le pacifisme médiste, qui est, dans une certaine mesure, fondé sur le principe de l'équilibre de la force défensive. Pour Médi, il est vain de se mettre à la merci des autres, mais au contraire, on doit montrer sa force pour décourager les tentatives des autres.

En voici un exemple : « Kong-Chu-Bo faisait construire, pour l'Etat Tso des machines de guerre, destinées à attaquer l'Etat Soun. Entendant parler de ce projet, Médi marcha pendant dix jours et dix nuits jusqu'à la capitale de Tso pour persuader le roi de renoncer à cette entreprise... Le roi de Tso répondit qu'il ne voulait pas abandonner son projet parce qu'il était sûr d'avance du succès. Médi, plaçant alors sa ceinture sur la table pour figurer les remparts, demanda à Kong-Chu-Bo de faire une démonstration de son plan d'attaque. Neuf fois, Kong-Chu-Bo trouva une

nouvelle machine et un nouveau plan d'attaque, neuf fois Médi trouva le moyen de la vaincre, jusqu'à ce que Kong-Chu-Bo, épuisé, renonce à en trouver de nouveaux. Humilié, Kong-Chu-Bo dit : je sais maintenant avec quoi vous vaincre, mais ne veut pas le dire. A cela Médi répondit : je comprends ce que vous voulez dire, mais j'ai déjà trouvé de quoi vous vaincre encore. Le roi lui demanda des explications, Médi répondit : Maître Kong veut ma mort, en pensant que ma mort rendrait l'Etat Soung incapable de se défendre. Cependant j'ai déjà envoyé mes trois cents disciples à l'Etat Soung, ils attendent avec mes machines, sur les remparts le Soung, la troupe de mon Seigneur. Le roi de Tso abandonna son projet d'attaque. » (26).

3° Constitution du royaume. Comme Rousseau, Médi considérait le contrat-social comme la base de la politique. « Le rapport entre le souverain et ses sujets, dit-il, est celui de l'engagement réciproque d'un contrat-universel (Toun-Ya). » (27). Cet engagement est destiné à établir l'unité publique et surveiller les intérêts collectifs. Comme nous l'avons déjà vu, Médi considérait que l'organisation politique (le souverain ou Fils du Ciel) avait été créé pour applanir les divergences d'opinions et pour apaiser les luttes entre les individus. Le peuple, en se soumettant à la volonté collective, se soumettra à son empereur et l'empereur, en surveillant les intérêts collectifs, gouvernera son peuple.

Les clauses du contrat-public doivent donc comprendre deux principes essentiels : Premièrement, le gouvernement confié à des sages et des vertueux, car seuls les sages et les vertueux peuvent prévoir la nécessité publique et surveiller consciencieusement les intérêts collectifs ; deuxièmement, l'obéissance absolue du peuple à la volonté du gouverne-

ment, car l'opinion publique ne peut être unifiée et établie que grâce à cette obéissance absolue.

Ayant exposé la base de la politique de Médi, indiquons sa méthode : « La cause de tous les maux de la société, dit-il, est la divergence d'opinions et l'absence d'un chef puissant pouvant contraindre le public à l'unité. C'est pourquoi on élit le plus sage vertueux, pour être le chef (Fils du Ciel)... Craignant encore que l'empire ne soit trop étendu pour être bien gouverné, on le divise en plusieurs États féodaux dans lesquels les plus sages et les plus vertueux seront les princes... Puis au-dessous, on établit les chefs de communes (Chiang-Tsein) et en bas les chefs de villages. » (28).

Chaque chef doit être choisi selon sa compétence et se voir attribuer une fonction définitive : « Ainsi, ceux qui sont capables de gouverner cent hommes ne doivent être chargés d'en diriger mille ; et ceux qui sont capables de gouverner mille hommes ne doivent pas recevoir mission d'en gouverner dix mille. » (29).

Chaque chef doit grouper les opinions de son département et les rapporter à son supérieur : « Les chefs de village, étant les plus sages et les plus vertueux de l'endroit, commanderont aux habitants de leur village, disant : Ceux qui connaissent le bien et le mal doivent faire un rapport au chef de commune, etc.. les princes, étant les plus sages et vertueux de leurs principautés commanderont à leurs sujets, disant : ceux qui connaissent le bien et le mal doivent faire un rapport au Fils du Ciel. » (21).

Enfin, le Fils du Ciel, groupant les opinions publiques, prendra une décision qui sera la volonté unique de tout l'empire, disant : « Ce que les supérieurs croient être le bien, doit être exécuté sans discussion, et ce que les supé-

rieurs croient être le mal, doit être abandonné sans hésitation... Ceux qui oseront faire le contraire, seront punis... Le Fils du Ciel établit ainsi l'unité de l'empire et assure la paix. » (30).

Cependant la volonté de l'empire n'est point la volonté arbitraire du Fils du Ciel, lui-même ; elle doit être la volonté générale de tous : « Le Fils du Ciel, dit Médi, doit profiter des oreilles et des yeux de tout le monde pour voir et entendre, emprunter la bouche des autres pour parler, le cœur des autres, pour penser, et les bras des autres pour agir... Plus seront nombreux ceux qui l'aident à voir et à entendre, plus loin porteront les yeux et les oreilles du Fils du Ciel ; plus seront nombreux ceux qui l'aident à parler, plus persuasive sera la voix du Fils du Ciel ; plus seront nombreux ceux qui l'aident à penser, plus profonde sera la sagesse du souverain, et plus nombreux seront ceux qui l'aident à les exécuter plus efficaces seront les œuvres du souverain. » (31). Par conséquent, pour Médi, la volonté de l'empire n'est autre chose que celle de l'ensemble du peuple. Et cette volonté, Médi l'identifie à la volonté du Ciel.

Contrairement à Confucius qui était convaincu que la morale doit être prépondérante, tandis que les lois constitutives sont secondaires, Médi était persuadé que « tous ceux qui veulent achever une œuvre doivent se soumettre à des règles nécessaires. Les ministres les plus sages ne peuvent se passer de règles ; de même que l'artisan le plus habile ne peut achever un travail sans employer ses outils, de même un prince ne peut gouverner sa principauté sans avoir des lois. »

Enfin, disons, pour conclure, que le médisme commence par le principe de « ressemblance » (dong) qui est la cau-

se d'harmonie et d'amour. L'amour doit être général et sans distinction. Puisque tous les hommes doivent s'aimer sans distinction, ils doivent unir leurs efforts pour le bien-être collectif. Et pour atteindre le bien-être collectif, il est nécessaire d'avoir une unité publique. Le principe politique de Médi est une sorte de socialisme utilitariste. Pour lui, la morale n'existe que par son utilité sociale, qui est, d'ailleurs, purement matérielle et économique.

Contrairement à Lao-Tse qui trouve que le peuple peut être laissé libre d'agir à sa guise parce qu'une harmonie naturelle règne sur tous, Médi croit que cette harmonie (ou l'unité) est artificielle, créée par l'expérience humaine, parce que le gouvernement est né de la lutte.

Le médisme avait exercé une grande influence sur le public en son temps. Les élèves fondèrent, après la mort de leur maître, une communauté religieuse dont le chef s'appelait « Dgu-Tse » (Grand Maître directeur) ; ils menaient la vie sainte des ascètes, portaient des habits grossiers, et pratiquaient l'oubli de soi dans de rudes travaux.

Sous Se-Wang-Ti (221 avant J.-C.) les médistes furent persécutés exactement comme les confuciusistes. Mais, un siècle plus tard, tandis que la doctrine du confuciusisme (favorable au despotisme monarchique) était encouragée et prenait un essor nouveau, le médisme était, au contraire, considéré plutôt comme une hérésie, et ne se releva plus.

PARTIE III.

Notion du Droit en Chine.

Remarque

Dans la partie précédente, nous avons vu que, pendant la première moitié de l'époque-classique de la Chine, les trois grands philosophes avaient ouvert de nouvelles voies à l'humanité, fondé des écoles et exercé incontestablement une influence immense sur les gouvernements. Au cours de la seconde moitié de l'époque-classique, on commença à constater une fusion des doctrines entre les disciples de ces trois écoles concurrentes; et cette fusion fut si féconde qu'elle porta bientôt un fruit précieux, que Pai-Kou (l'historien ancien de la Chine) bâptisa plus tard, « l'Ecole des Légistes » (fa-kia). Cette Ecole nouvelle avait hérité de son père, Lao-tse, le principe de raison-objective, de sa mère, Confucius, le principe de nominalisme, et de sa nourrice, Médi, les principes d'unité-nationale et d'utilitarisme.

Cependant l'idée du droit positif n'était point une innovation de l'école des légistes. Kouan-dson, Yié-tse, et d'autres hommes d'Etat imminents, aînés ou contemporains de Confucius, en avaient déjà entrevu l'importance. Seulement cette conception de la loi-positive, restant dans l'ombre de la loi-naturelle et des rites, n'avait pu voir la pleine lumière.

« Dès l'aube de son histoire, dit M. Padoux (1) dans sa Préface de la traduction française de l'ouvrage de Liang-Chi-Chio, la Chine a cru à l'existence d'un ordre naturel qui embrasse toutes les parties de l'univers et les ajuste

l'une à l'autre dans un fonctionnement harmonieux. Cet ordre n'a pas été créé. Il existe et il est à lui-même sa raison d'être. L'humanité en fait partie et doit s'y conformer. Comme les éléments de cet ordre naturel sont interdépendants, tout ce qui affecte l'un réagit sur les autres. Un trouble sur la terre provoquera un désordre dans le ciel. Pour remédier au mal que ce trouble engendre, il est nécessaire et suffisant de rétablir l'ordre là où il a été originellement altéré. Il est aisé de voir les conséquences qu'entraîne dans le domaine du gouvernement, de l'administration et de la justice une pareille conception ».

Dans la Préface de la même traduction, M^M. Escarra et Germain disent : « Une conception cosmogonique..... engendre une notion particulière de la loi naturelle, — la loi du Ciel — fondement uniforme des mouvements de l'univers et des humains; une indifférence à peu près générale à l'égard de la loi positive, dont ni la portée sociale ni la valeur technique ne sont clairement aperçues; l'idée que les rapports sociaux doivent obéir à des rites, dictés par la loi naturelle, plutôt qu'à des commandements impératifs du prince et que la soumission aux rites est seule capable de réaliser l'équilibre entre les intérêts divergents; d'où une répugnance marquée pour les solutions tranchées de la loi positives et un goût inné du compromis, du règlement par équité; finalement, une inaptitude prononcée pour les procédés de logique juridique qui nous sont familiers : tels sont, entre beaucoup d'autres, les traits constitutifs de la mentalité juridique en Chine ».

Mais, au cours de longues années de guerre civile, de famine, et de leurs conséquences inévitables, — désorganisation des mœurs morales et sociales, — la conception de la loi du Ciel était de plus en plus ébranlée dans sa base. D'une part, l'expérience avait prouvé que dans plusieurs

Etats, les princes et leurs ministres, en utilisant les lois-positives, avaient trouvé des conséquences heureuses, — à l'intérieur la prospérité et à l'extérieur l'hégémonie. D'autre part, l'esprit de la nouvelle époque évoluait vers la doctrine du pouvoir absolutiste.

Nous lisons dans le livre de Han-Fei-Tse : « L'homme sage n'a nullement l'intention de marcher sur les traces des anciens, ni d'appliquer un principe immuable. Il étudie les conditions d'existence de son époque et prend des dispositions en conséquence. Ces conditions varient avec le temps et il faut que les mesures que l'on prend varient aussi. Il n'existe pas de méthodes immuables de l'art de gouverner. Ce qui agit, c'est la loi. Si les lois sont adaptées à l'époque, le gouvernement est bon, si le gouvernement est approprié à la vie des hommes, il aura du succès. Si les lois ne sont pas modifiées pour répondre aux besoins du moment, le gouvernement est mauvais. » Nous pouvons voir, dans ce passage, le conflit entre la conception de la loi du Ciel (qui est immuable) et celle de la loi positive (qui se plie aux circonstances).

Néanmoins, dans notre étude du droit en Chine, nous ne saurions négliger la conception traditionnelle de la loi-du-Ciel (qui se traduit généralement par « li » et « Yi »), car, le mot « li » (rite) renferme dans son essence, la notion de « l'ordre et de la règle, » et le mot « yi » (équité) celle de la « justice et du devoir ». Ces deux notions élémentaires, soumises à une traduction nouvelle de l'utilitarisme médiste, évoluèrent vers un sens nouveau qui devait être amplifié par les philosophes de l'école des légistes, dont les représentants principaux furent Kouan-Dson, Tsun-da, Ying-Wen-Tse, Sing-Tse, Han-Feitse et Li-Se.

Le mot « loi » se rend en chinois par « Fa », dont les ra-

cines étymologiques sont « l'eau », « Tsi » (animal avec une corne) et « jeter-dehors ». L'eau représente ici « le même-niveau ». La bête « Tsi » représente la « justice », car selon une superstition de la Chine antique, le juge, après avoir offert un sacrifice aux dieux et leur avoir exposé le différend, plaçait devant les parties adverses la bête sacrée qui punirait d'un coup de corne celle qui avait tort. Et « jeter dehors » représente « l'exil ou le châtiment ». Mais le mot « Fa » est employé très souvent comme synonyme de « Yun » qui signifie littéralement le « moule et la règle » et au figuré, la « persécution ». Donc, nous pouvons conclure que le mot « loi » en Chine renferme quatre notions : le moule ou la règle, la généralité (même niveau que l'eau), l'équité, et le châtiment.

Ying-Wen-Tse classait les lois en quatre ordres : « Premièrement, les *lois immuables* qui règlent les rapports entre princes et leurs sujets, entre les supérieurs (par exemple les parents) et leurs inférieurs (par exemple les enfants). Deuxièmement, celles destinées à *assurer la morale publique*, qui distinguent les capables des incapables, la généralité et la spécialité. Troisièmement, celles destinées à *maintenir l'ordre public*, qui récompensent les mérites et châtient les coupables. Quatrièmement, celles destinées à *l'usage de la vie économique du public*, qui standardisent les mesures, les poids, etc. »

Cependant, la première catégorie de lois concerne plutôt la morale (c'est pourquoi Ying-Wen-tse l'appelle « immuable ») que la loi positive ; et la quatrième est essentiellement de la science technique ; par conséquent, elles sont, toutes deux, hors de l'étude du droit positif. C'est la deuxième et la troisième qui firent l'objet des études de l'Ecole des Légistes et dont, par conséquent, nous nous occuperons ici.

CHAPITRE PREMIER

Gouvernement

Section I. — Souverain et autorité

Ce qui constitue le fondement du droit en Chine est la conception de la « Volonté », d'abord considérée comme la volonté du ciel (tié-ming) signifiant la « notion de l'ordre et en même temps celle du pouvoir, » puis, plus tard, comme la volonté du peuple (Min-Y) désignant la « notion de l'équité et celle de l'aspiration publique », et enfin comme la volonté du souverain (Chiong-Ming) représentant à la fois la « notion de l'unité et celle de l'autorité ». Ces trois interprétations, tout en représentant chacune une période particulière de l'évolution de l'humanité, sont cependant liées et constituent à elles trois le concept éthique du droit.

« La loi-éthique (= rite), dit Sing-tse, est la base des lois positives. » Nous voyons par là, qu'il y a confusion entre la morale et le droit. La loi positive, telle que la conçoit le chinois, n'est que la règle de morale enregistrée par la volonté législative du gouvernement. La morale seule représente le pouvoir de suprême justice, étant la cause première et le but final du droit positif. Cette suprême justice, la morale, est la raison-pure de la Nature, et en même temps la raison-intrinsèque de la conscience sociale, car l'homme est né sous l'inspiration de la Nature. L'ensemble de ces deux raisons constitue la justice naturelle qui, sanctionnée par le souverain, devient la justice politique.

Le premier souverain lui-même est né de la justice naturelle. « Le Ciel fait naître les hommes, lisons-nous dans les Annales canoniques, et leur donne en même temps un Fils du Ciel, qui est le père du peuple, et règne sur ce dernier. » Par conséquent, nous pouvons considérer que le souverain est institué à la fois et d'un commun accord par le Ciel et le peuple.

Choisi par le ciel, le souverain a ainsi un droit divin, et, élu par le peuple, il a par suite un devoir propre. Cette interprétation dualiste a exercé une très grande influence sur la politique chinoise. Car, en supposant le droit divin, le souverain est muni d'une autorité absolue, et en admettant le devoir imposé, il ne jouit que d'un pouvoir limitatif, s'arrêtant devant la volonté du peuple. C'est pourquoi, en Chine, malgré qu'il n'y ait jamais eu de lois constitutionnelles restreignant la puissance du souverain dans des bornes légitimes, le gouvernement monarchique n'aboutit cependant jamais, à travers des milliers d'années, au despotisme tyrannique.

Le mot « souverain » se traduit en chinois (selon le terme classique préconisé par les légistes de l'époque ancienne) par « Se », dont les racines étymologiques sont « en possession » (tseu) et « puissance » (li). Cette puissance est immuable. « De l'antiquité jusqu'à nos jours, dit Kouan-Dson, elle est restée toujours la même et inchangeable. » Et cette puissance se révèle en deux traits essentiels : le droit de commander et le droit d'être obéi ; Kouan-Dson dit : « Le souverain, muni de cette puissance, exerce son commandement, et les sujets, soumis à cette puissance, offrent leur obéissance. » Enfin, Que-Queu-Tse, inspiré par la conception du droit d'autorité, définit cette puissance par « Wang-Vou » qui signifie la hache du souverain.

Tout le droit positif se trouve suspendu au droit d'autorité, dont l'origine est dans la nature humaine elle-même. Confucius assimile ce droit au droit du père, avec son sens éthique ; Médi trouve sa source dans le contrat universel du peuple, avec son sens légal ; et les philosophes légistes cherchent son origine dans la notion de possession, avec son sens de légitimité. Les philosophes légistes attribuent le droit d'autorité à la nécessité de suppléer à l'imperfection de la nature humaine. Ils considèrent ce droit comme une conséquence fatale de l'antagonisme des deux forces opposées de l'instinct humain : la sympathie et l'égoïsme. Sans le sentiment de sympathie, les hommes ne sauraient jamais se grouper ; mais si cette sympathie est parfaite, il n'y aura jamais de luttes entre les individus, par conséquent, on n'aura jamais besoin d'un gouvernement pour assurer la paix. C'est seulement la lutte entre la sympathie et l'égoïsme, dans la conscience de l'individu aussi bien que dans la vie commune de la société, qui fait ressortir la faiblesse naturelle de l'homme. Alors, le fort ou le sage, profitant de cette faiblesse, se fait le médiateur de ses semblables. Quand un médiateur devient populaire, il se trouve bientôt institué arbitre ; et quand l'arbitre est reconnu universellement par le public, il devient le prince légitime.

« Dans les temps les plus reculés, dit Sang-Yang, les hommes aimaient leur mère mais ignoraient leur père, avaient de l'affection pour leurs proches mais étaient en même temps avides de gain personnel. Aimer seulement ses proches, c'est là la cause de la haine pour les étrangers ; et être avide de gain, c'est donner naissance à la malveillance. A mesure que les habitants se multipliaient, la haine et la malveillance devenaient de plus en plus accentuées dans la société, ainsi les hommes luttaient sans cesse entre eux. La

lutte est cause de litige, et le litige ne saurait être tranché sans le secours d'un arbitre. Ce dernier, s'interposant entre les adversaires, apparaissait comme un sage ; et son impartialité donnait satisfaction à tous. Cependant, une fois le souverain ainsi établi par ses semblables, le pouvoir de commander ne lui venait plus de sa sagesse mais de sa force matérielle et de sa légitimité (« Wei », signifiait littéralement la « dignité »).

Le concept de la « dignité » (Wei=titre et qualité du souverain) est composé de deux idées : l'autorité et la personne à qui l'autorité s'applique, — personne non déterminée. Ces deux idées sont inséparables dans leur essence ; cependant, il nous importe de les traiter séparément autant que faire se peut.

Premièrement, l'autorité : L'autorité est le propre même du corps social. La réunion d'individus sociables, mais de nature imparfaite, donne naissance à l'autorité. C'est par l'autorité que l'homme implique le droit et le droit crée l'ordre social. Par conséquent, le droit d'autorité est le premier des droits positifs. Cependant on ne saurait confondre le droit d'autorité (qui est la cause) avec les droits positifs (qui sont les effets), bien qu'ils soient analogues. La qualité que possède le sujet d'un droit positif n'est pourtant pas de même nature que celle qui décore le souverain (droit d'autorité) ; elle lui est semblable seulement. De là, naît une divergence parmi les opinions des philosophes-légistes. Les uns (dont le représentant est Tsun-Da) disent que le gouvernement est issu du droit d'autorité, c'est le droit d'autorité qui donne naissance aux lois. Et les autres (dont le représentant est Han-Fai-Tse) disent que le gouvernement est fondé sur la loi, à laquelle l'autorité doit être subordonnée.

« Souvent un sage et vertueux, dit Tsun-Da, est méprisé

par les vilains. Pourquoi ? Simplement parce que ce vertueux n'a pas le droit d'autorité ou de haute dignité pouvant imposer l'obéissance. Souvent, au contraire, un immoral se trouve obéi par les vertueux. Pourquoi ? Simplement parce que cet immoral exerce une autorité imposante. Si le roi Yio (sage souverain ancien) avait été un simple sujet, malgré toute sa vertu, il n'aurait même pas pu gouverner trois hommes. Mais « Ji » (un tyran ancien) était l'empereur ; malgré toute son immoralité, il avait le pouvoir d'imposer l'obéissance et d'opprimer l'empire entier. C'est pourquoi je dis : la dignité et la puissance matérielle sont le support solide du gouvernement, tandis que la vertu et la sagesse sont bien secondaires. » Pour qu'un gouvernement soit puissant, il faut tout d'abord chercher à amplifier son autorité ; quand cette autorité sera à son apogée, le commandement ne rencontrera plus la moindre résistance, et les lois ne seront que des règles administratives. « Le souverain, dit Kouan-Dson, doit faire briller la lumière du droit qui lui est propre. Et les ministres et les fonctionnaires doivent se borner à exécuter les attributions propres à leurs départements. Si le droit du souverain est méconnu dans le pays, le commandement ne sera plus respecté. Si le commandement n'est plus respecté, le peuple se détachera de son souverain. » Il propose ensuite deux moyens pour amplifier le droit du souverain : « agir avec bienveillance pour susciter la reconnaissance et par suite l'obéissance morale du peuple, et prendre des mesures sévères pour assurer la crainte et l'obéissance matérielle du public. »

Au contraire, Han-Fei-Tse voulait placer la loi au-dessus du droit d'autorité ; il démontrait le danger qu'il peut y avoir, à considérer l'autorité comme plus haute que la loi : « L'autorité, disait-il, dépend de la personne qui l'exerce, tandis que la loi s'appuie sur la Raison qui la fait. Si l'au-

torité est entre les mains d'un sage souverain, elle sera utilisée pour le bien de l'empire, si par malheur, cette autorité tombe dans les mains d'un tyran, elle sera employée à opprimer le peuple. Cependant, les sages souverains sont rares, tandis que les immoraux sont nombreux dans l'histoire. Le « gouvernement d'autorité » fera donc plus de mal que de bien au public. »

En réalité, chacun de ces deux arguments renferme une partie de vérité. Le fait est que le droit d'autorité et les lois positives sont inséparables dans leur essence. L'autorité, si elle n'est limitée par des lois fondamentales, aboutira à la tyrannie, et la loi non appuyée sur l'autorité restera morte. La loi établit l'ordre social, tandis que l'autorité le surveille ; l'une et l'autre constituent le fondement du gouvernement. A ce propos, Sang-Yang déclarait : « qu'un bon gouvernement consiste en trois points essentiels : 1° les lois ; 2° la confiance publique et 3° l'autorité. »

Le droit d'autorité se manifeste en deux activités : l'une politique et l'autre juridique. Politique, parce qu'elle donne au souverain le pouvoir de prescrire la forme du droit, de promulguer les lois et en même temps de les soutenir. Juridique, parce qu'elle surveille l'exécution des lois promulguées et maintient la justice qu'elle a créée. La première se traduit en chinois par « Gieu », et la deuxième par « Ping ».

Le mot « Gieu, » signifiant littéralement « mesurer ou peser », désigne le pouvoir de légiférer. Selon la conception traditionnelle, il existe dans la nature une raison immuable qu'un sage souverain doit traduire pour en faire des lois, et les bonnes traductions (les lois), une fois faites, seront aussi immuables que la raison elle-même. Cette notion est réfutée par les légistes de la nouvelle époque. Pour

eux, le principe immuable n'existe pas ; toutes les mesures doivent varier avec le changement des conditions d'existence de chaque époque. (Voir citation dans la remarque). Pour affirmer leur raisonnement, ils empruntent le nominalisme de Confucius. De même que chaque « nom » (ming) doit s'accorder parfaitement avec son « contenu » (Zeu), chaque « loi » doit être faite selon les « conditions ou circonstances ». Aux noms et à leur contenu, Ying-Wen-tse ajoute un élément de plus : — le jugement (Ven). Il dit : « Le « nom » est ce qui définit la qualité d'une « chose ; » et la chose est ce qui donne existence à son nom. Cependant, on ne doit pas confondre le « nom » avec le « jugement » ; car, le nom appartient à la chose qu'il nomme, tandis que le « jugement » appartient au moi. Si je dis : j'aime le goût sucré et déteste le goût amer, les qualificatifs « sucré et amer » appartiennent au « goût de la chose, » tandis que « aimer et détester » viennent de mon jugement personnel. » Par conséquent, la loi renferme en soi, trois éléments constitutifs : les circonstances, la raison et la clause (ou nom).

« Ping », signifiant littéralement « le manche ou la poignée » est employé en terme juridique pour désigner le pouvoir de juger. « Le sage souverain, dit Han-Fei-Tse, emploie deux « Ping » pour gouverner ses sujets : châtier (Yeing) et récompenser. Les sujets craignent le châtiment et espèrent les récompenses ; c'est pourquoi le souverain, suivant la psychologie du peuple, utilise ces deux moyens pour maintenir son autorité. Quand les deux moyens sont appliqués sans partialité, le peuple est reconnaissant et s'attache à son souverain. »

Deuxièmement, Souverain : Revenons maintenant au concept du souverain qui nous inspire, tout d'abord, l'idée que le droit d'autorité est susceptible de s'individualiser concrète-

tement et immédiatement en une personne. Cependant on ne saurait confondre la personne du souverain avec le le-droit-du-souverain lui-même. Tandis que le droit est éternel, la personne est temporaire. Ce qui combine le droit à la personne est la légitimité de l'exercice, qui est d'ailleurs transmissible. De plus, le droit est, en lui-même, intégral, tandis que l'exercice de ce droit peut être partagé entre plusieurs. De là, les questions de droit de succession et de loi de constitution prennent la première place dans le droit public.

Dans l'antiquité, la légitimité de succession avait été vraisemblablement fixée par le testament du roi défunt. Nous savons que le roi « Yio » désigna « Sun » comme son successeur, et Sun fit de Yiu le sien. Puis, après la mort de Yiu, le peuple élit son fils aîné pour lui succéder, et depuis lors le droit d'aînesse définitivement établi, est devenu la loi fondamentale de l'empire.

Quant à la répartition de l'exercice de l'autorité, elle fut résolue par le régime féodal. L'empereur n'exerçait qu'un pouvoir limitatif sur ses sujets qui étaient en dehors du domaine royal et sous l'autorité des seigneurs féodaux.

Par contre, à l'intérieur du domaine royal aussi bien qu'à l'intérieur de chaque principauté féodale, les légistes condamnaient le principe de la répartition de l'autorité en pouvoirs. Le gouvernement peut se fractionner en divers départements, mais ce n'est que la répartition des fonctions administratives, tandis que le pouvoir de décision doit toujours être concentré dans la main du souverain. « Les officiers exécutent les lois et le prince garde l'autorité », devint ainsi un proverbe de la doctrine politique. Plusieurs légistes essayèrent même d'énumérer les causes susceptibles de dérober le droit d'autorité du prince, et cherchèrent à donner des conseils pratiques à ce dernier. « Si le souve-

rain, dit Han-Fei-Tse, se dépouille de son droit d'autorité au profit d'un ou plusieurs ministres, il sera toujours sous la dépendance de ces derniers. Si un ministre devient trop puissant, il détrônera son roi. Si le roi aime trop ses enfants cadets, il nuira au prince héritier. Si les frères du roi deviennent trop orgueilleux, ils porteront atteinte au prestige de ce dernier. » « Un souverain, dit-il encore, possède quatre biens précieux : sa personne, sa dignité, son autorité et sa décision. Il n'a pas besoin de chercher la richesse en dehors, il lui suffit d'accroître les biens qu'il possède. » Cette notion de la concentration de l'autorité découle de la théorie de « l'unité » de Médi. « Un royaume ne peut avoir deux rois, de même que le droit d'autorité ne peut être l'apanage de deux hommes. » Un souverain perdrait sa qualité de souverain, s'il pouvait déléguer ou partager son droit de commandement.

Cependant, ce principe de la concentration de pouvoir et de l'absolutisme de l'autorité au profit du souverain ne porte point atteinte aux intérêts du peuple. Car, les philosophes légistes supposaient le droit d'autorité né de l'imperfection de la nature humaine. Comme le souverain lui-même est un être humain, il ne fait pas exception à cette nature imparfaite. Il doit, par conséquent abandonner sa volonté subjective et suivre celles du Ciel et du peuple. « Quand le souverain agit suivant le vœu du peuple, dit Kouan-Tson, le gouvernement prospère ; quand il va contre la volonté publique, le gouvernement décline. Un bon gouvernement doit s'appuyer sur quatre principes : 1° si le peuple est écrasé par la corvée et les lourdes taxes, le souverain doit prendre des mesures pour alléger ses charges. 2° si le peuple végète dans la pauvreté, le souverain doit chercher de nouvelles sources de richesse pour lui rendre la vie plus aisée. 3° si

le peuple est menacé, le souverain doit prendre des mesures de sécurité pour le protéger. 4° si le chiffre de la population décroît, le souverain doit trouver des moyens pour le multiplier... Le souverain doit confier aux vertueux les hautes fonctions du gouvernement pour que la justice soit maintenue; encourager l'agriculture et l'industrie pour que l'économie publique prospère; prescrire des lois conformes aux vœux du peuple pour rendre l'obéissance facile; châtier sévèrement les coupables et récompenser généreusement les mérites pour purifier la morale publique. Ne pas imposer au peuple des charges trop lourdes pour que l'opinion publique ne soit pas indignée; ne pas tromper le peuple pour que la confiance publique ne soit pas affaiblie; et n'agir que pour le bien du peuple afin que l'adhésion publique soit unanime.»

Nous concluons que le droit d'autorité, en Chine, découle de la notion de nécessité éthique. Cela diffère complètement de la notion qui voit en l'autorité comme la conquête de la force brutale. Le mot «souverain» se rend en chinois par «Wang» que représentent trois lignes horizontales (la ligne supérieure symbolisant le Ciel; la ligne médiane symbolisant le peuple, la ligne inférieure symbolisant la terre) et une ligne verticale, traversant ces trois lignes horizontales, les relie. Le souverain chinois représente donc le lien entre le Ciel (= morale) la terre (= économie) et le peuple (= aspiration publique). Ayant vu la notion fondamentale du droit, nous pouvons facilement deviner sa conséquence.

Section II. Constitution.

Le régime féodal de la dynastie des Chou fut une modification du système antérieur de la confédération des tribus. Sous les dynasties de Yia et de Sang, qui précédèrent celle de Chou, les rois prenaient le titre de «seigneur supérieur» (Yo-Ray), tandis que les chefs des autres tribus s'appelaient «seigneurs inférieurs» (Giong-Ray). Le seigneur supérieur, à cette époque n'avait non seulement aucun pouvoir matériel mais encore aucun pouvoir morale sur les seigneurs inférieurs; il était honoré comme chef de l'empire simplement parce que roi d'une tribu d'hégémonie.

Mais le premier empereur de la dynastie des Chou avait vaincu et absorbé toutes les tribus importantes, qui existaient alors, et les avait réorganisées en soixante et onze états féodaux, parmi lesquels cinquante trois furent attribués aux membres de la famille royale.

Chou-Kong, frère et précepteur du premier empereur, elabora des règles pour faciliter le contrôle du gouvernement centrale sur ceux des Etats féodaux, par quatre moyens: 1° Le service d'hommage général (Tsao), visite annuelle de session obligatoire de tous les seigneurs féodaux à l'empereur, pour apporter les contributions (COUNG) et faire des rapports sur les conditions de leurs Etats. 2° le service d'hommage éventuel (Ging), sur la convocation de de l'empereur : 3° l'inspection générale (dzing), que l'empereur faisait tous les cinq ans dans l'empire entier. 4° l'inspection particulière (Sei) que l'empereur pouvait faire en tout temps dans tel Etat qu'il lui plaisait. 5° l'assemblée plénière (Wai) de tous les seigneurs, sur la convocation le l'empereur, pour discuter des mesures à prendre, concernant l'intérêt général de l'empire.

De plus, entre les Etats eux-mêmes, on fixait deux rites

d'hommages réciproques. Le premier : la délégation ((P'in) des agents d'un seigneur auprès d'un autre. Le deuxième : la réunion (Yiu) de deux ou plusieurs seigneurs pour la cérémonie de politesse.

Le régime féodal des Chou exerça une grande importance sur le développement politique de la Chine. D'une part, il prépara l'unification de l'empire qui devait s'accomplir vers 221 avant J. C. Car, tout en laissant aux seigneurs adhérents le pouvoir administratif dans leurs Etats, l'empereur gardait le privilège de prescrire la politique générale de l'empire. D'autre part, le régime féodal inspira l'esprit d'autonomie régionale, qui resta en pratique jusqu'à la veille de la révolution de 1911, comme nous l'avons déjà dit dans l'introduction.

Quant à l'organisation du gouvernement, que nous pouvons voir dans les «recueils des rites de Chou», elle consistait en cinq départements ; — Administration civile, Religion, Armée, Justice, et Travaux publics, — placés sous le contrôle d'une chancellerie.

La chancellerie était composée d'un grand chancelier (Tson-tsa) deux vice-chanceliers (tria-tsa et dson-ta-fo), quatre fonctionnaires supérieurs (ta-fo), seize fonctionnaires inférieurs (Yia-ta-fo) et trente deux agents (Dse). «Le grand chancelier était chargé de diriger tous les officiers du roi, surveiller l'exécution des ordonnances et seconder le roi, dans l'administration générale.» Mais la plus importante fonction du chancelier était de s'occuper des finances du gouvernement. A la fin de chaque année, il devait calculer la production agricole et industrielle du pays pour régler la vie du peuple et fixer les impôts. Il devait faire un rapport statistique des dépenses publiques pendant les trente années précédentes, puis, se basant sur ce rapport, fixer le

nouveau budget du gouvernement. Il devait examiner les conditions économiques de la nation. Si le peuple laboure la terre pendant trois ans, il doit avoir des réserves de nourriture pour un an ; pendant trente ans, des réserves pour dix ans ; de cette manière pendant les années de famine, de sécheresse et d'inondation, la nourriture ne manquera pas. A ce sujet, le chancelier avait le devoir d'inspecter les greniers publics et prendre des mesures pour contraindre le peuple à faire des réserves. Il était chargé aussi de fixer les dates d'ouverture et de fermeture des forêts aux bûcherons et des rivières aux pêcheurs, et de prescrire les services et corvées imposés au peuple.

Le ministre du département de l'administration civile (Se-dou) avait sous ses ordres deux vice-ministres (sia-sl-dou), quatre secrétaires (Chiang-Se), huit agents supérieurs (Zin-dse), seize agents inférieurs, et trente-deux employés. De plus les administrations autonomes de chaque région étaient placées sous la tutelle de ce ministre. Nous voyons par là, la collaboration entre le gouvernement et le peuple. Le ministre «Se-dou» était chargé d'étudier la nature géographique de chaque région du royaume, (sa production naturelle et le nombre de ses habitants) pour répartir l'impôt royal. Il avait le devoir de prendre des mesures pour encourager l'agriculture et l'industrie, pour maintenir la tranquillité publique, et pour recueillir les enfants, les vieillards et les invalides délaissés. Enfin, le ministre (Se-du) avait des attributions multiples, concernant toutes les activités administratives en général ; il était le lien entre le gouvernement et le peuple.

Le ministre de la religion (Tson-pa) avait sous ses ordres, les maîtres de musique (Ya-Se), les maîtres de rites (li-se), les prêtres (Tchi-se), les maîtres de danse (Vou-se), etc. Il

était à la fois le chef de la religion et de l'éducation publique.

Le ministre de l'armée publique (Se-ma) était, en dehors de ses attributs militaires, chargé de veiller à la discipline sociale, de récompenser les mérites, et de recruter les sages et les capables pour les installer dans le gouvernement.

Le ministre de la Justice (Se-Ké) était chargé de trancher les différends, de juger les contraventions aux lois, de fixer le châtiment des coupables. De plus, il avait le devoir d'enseigner au peuple les règles de la morale.

Le ministre des travaux publics (Se-Coung) supervisait l'industrie nationale.

Il nous reste à examiner deux traits caractéristiques des activités du gouvernement chinois.

Premièrement, le système d'impôt: Le «Koung», le système d'impôt le plus ancien, tire son origine de la loi de la dynastie de Yia, ce qui le fait remonter jusqu'à plus d'une vingtaine des siècles avant J. C. C'est un impôt à quotient sur les produits de la terre. Il comprend deux sortes de taxes: la taxe sur la production générale (Dié=les champs, c'est-à-dire la production de cinq sortes de céréales) et la taxe sur les produits spéciaux de chaque région (foo). Le taux de contribution variait selon la nature géologique de chaque pays. Dans les régions montagneuses et stériles le taux était nécessairement bas, tandis qu'il était élevé dans les plaines fertiles. Le Roi Yu avait fixé neuf degrés pour la taxe sur la production générale, et divisé le pays en neuf régions pour la taxe sur les produits spéciaux.

Puis, sous la dynastie de Sang, on introduisit le système de l'Aide (dso). On divisa les terrains du royaume en un nombre de champs-carrés, chacun d'eux subdivisé en neuf

petits-champs, dont huit furent attribués à huit familles. Le neuvième, placé au milieu des huit, appartenait au gouvernement, et les huit familles avaient le devoir de cultiver ce champs royal, la récolte tenant lieu d'impôt. Ce système était basé sur la réquisition des services, et considéré par Confucius comme idéal. Nous ne devons pas oublier non plus que dans l'ancienne Chine, il n'y avait pas de liberté de la propriété foncière. Le sol était inaliénable et la propriété du gouvernement.

Sous la dynastie des Chou, en plus de l'Aide, on trouve un impôt nouveau: le dixième (tseu). Ce nouvel impôt frappait les récoltes agricoles.

Enfin, après la chute de la dynastie des Chou, le système de taxe ne fut plus unifié dans l'empire, chaque Etat introduisant de nouveaux systèmes de taxe, dont les cinq suivants sont les plus connus: Le «Sé-Mou» frappait la terre au lieu de la production. Le «Dié-Fo» pouvait racheter la corvée et le service militaire. Le «Tsun» frappait les marchands (et non les marchandises), il était un impôt indirect du droit de commerce. Le «Yo» était corvée et service non-rachetable, frappant les serfs. Le «Koa» était une taxe douanière frappant les marchandises lors de leur passage à la frontière.

Deuxièmement, l'autonomie sociale: A ce sujet, citons une loi caractéristique de Kouan-Dson, l'éminent homme d'Etat de la principauté Tsi. Il sectionna le royaume en cinq «Chiang», chaque Chiang en cinq «Chio», chaque Chio en dix «Li», chaque li en dix «Yeu»; et chacune de ces unités possédait un chef. Puis, pour chaque dix familles et cinq familles, il y avait un chef. Du Chiang jusqu'aux cinq familles, tous étaient des unités autonomes dont les chefs étaient élus par les habitants. Tous les trois mois, les chefs des sections

«Chio» groupaient les rapports des chefs des sous-sections; et tous les six mois les cinq chefs des Chiang groupaient les rapports des chefs des Chio. Une fois par an, les chefs des Chiang faisaient leur rapport au gouvernement. Puis le gouvernement, groupant l'opinion publique, prenait des mesures pour encourager et récompenser les vertueux et pour surveiller et punir les immoraux. Ce système ne fut point une invention de Kouan-Dson. «En voyant la vie commune du village, dit confucius, j'ai compris qu'un **bon gouvernement** est facile à établir». Car, en effet, le peuple chinois n'a pas besoin de demander trop à son gouvernement pour maintenir la paix. Pour être bon, il suffit qu'un gouvernement soit impartial et collabore sincèrement avec les institutions autonomes.

CHAPITRE II

Droit

Section I. — Source du droit

Dans le chapitre qui précède, nous avons vu que le droit est la morale sanctionnée par l'autorité politique. Et la morale, à son tour, découle de la « Volonté ». Nous pouvons ainsi considérer que la « Volonté » est la justice-première, tandis que la justice-positive (le Droit) est la traduction de la « Volonté ». La notion de la « Volonté » inspire immédiatement la notion psychologique du Droit. De là, le chinois compare le souverain au « cœur » (organe de la pensée) et le Droit à la connaissance (y).

Lao-tse trouve que la volonté en soi est indéfinissable et qu'elle ne représente que l'ensemble de possibilités infinies. Ce que nous pouvons voir n'est point la volonté pure, mais seulement un effet déterminé entre un nombre infini d'effets possibles. Il n'y a pas deux hommes ayant une volonté coïncidant exactement. De même qu'il n'y a pas deux instants pendant lesquels la volonté reste la même (quoique la modification soit légère). La volonté d'un souverain n'est que sa volonté personnelle, et la volonté sociale d'un temps déterminé n'est que la volonté de ce temps. Par conséquent, il est inutile de chercher à interpréter cette volonté, puisqu'elle est intraduisible et insaisissable. Enfin Lao-tse conclut que la seule justice à notre portée est le « non-agir » et « laisser le peuple évoluer tout seul sans intervenir ».

La doctrine de Lao-tse fut interprétée par Tsun-Da dans un sens nouveau. Puisque la volonté est insaisissable et que cette volonté est perpétuellement *en mouvement*, un effet entraînant l'autre, ce que nous pouvons connaître n'est point la volonté elle-même mais seulement sa marche. Et si nous ne pouvons saisir la volonté pure elle-même, cela n'empêche pas que nous puissions régler sa marche. Ainsi Tsun-da dit : « La loi est ce qui règle le mouvement de la conscience publique, et une voie artificielle, impartiale et générale pour tous ». La notion du droit positif de Tsun-Da est purement objective. Il ne dit pas comme Confucius : — vous devez marcher en avant sur la route du milieu ; il veut tout simplement mettre des barricades de chaque côté de la route et laisser le peuple marcher en avant ou stationner à son gré, sur cette route, tant qu'il ne franchit pas les barricades. Donc, la loi n'est qu'un moyen négatif.

Confucius voit en la volonté-pure l'équilibre de la conscience. Que les pensées se multiplient à l'infini et prennent n'importe quelle direction, le point de départ est équilibré et ne varie jamais. Ainsi, tandis que Lao-tse considère la Justice pure comme l'infiniment grand (compréhendant toutes les possibilités), Confucius la considère, au contraire, comme l'infiniment petit (une seule possibilité, celle du milieu). Connaissant ce point équilibré, on connaîtra tout. Quand un sage souverain atteint l'équilibre parfait de la conscience, il le traduit en lois qui, coïncidant avec la justice suprême, seront immuables. « Il n'y a pas deux justices sous le Ciel, dit Sing-tse, comme il n'y a pas deux « cœurs » (=raison) différents chez tous les sages souverains. »

Médi trouve que la volonté n'est qu'une unité. On ne peut jamais avoir deux volontés à la fois. Si l'on veut aller

à gauche et en même temps aller à droite, on finira par n'aller nulle part. La volonté n'existe que quand elle peut engendrer une action, et l'action n'est possible que si la volonté qui la dirige est unique. Par conséquent, la justice est la volonté unique de l'aspiration sociale. Ce pragmatisme juridique de Médi exerça une grande influence sur la science de droit positif en Chine. Car, la loi n'existe que si elle peut produire un effet immédiat. « L'effet (Yao), dit Médi, est engendré par la loi (fa). C'est pour obtenir cet effet que l'on a fait cette loi. C'est pourquoi, si cette loi produit un effet prévu, elle est bonne, et si elle produit un effet imprévu, elle est mauvaise ».

Dans l'école postérieure au confuciusisme, on trouve une divergence entre Moncius et Sing-tse. Car, ayant défini la justice positive comme la traduction de la volonté, on se demande maintenant, d'où vient cette volonté. Moncius répond : « de la vie intérieure, de la conscience », et Sing-tse : « de la vie extérieure, des désirs ». L'un suppose que la nature humaine est bonne, car la justice est dans la conscience même, tandis que l'autre trouve que la nature humaine est mauvaise, parce que la volonté est née de l'expérience extérieure et que l'expérience seule peut assagrir la raison.

L'argument de Moncius est basé sur la théorie de connaissance à priori (« Sun-dse »), qui est antérieure à la raison. « Ce qu'un homme possède en soi, sans l'acquérir par l'étude et l'expérience, dit Moncius, est l'instinct. Tous les bébés savent aimer leurs parents et, quand ils sont plus grands, ils savent aussi admirer leurs frères aînés. Savoir aimer ses parents, c'est de la générosité, et savoir admirer ses frères, c'est de la droiture ». Moncius considère ce que l'on fait sans réfléchir et sans savoir pourquoi, en un mot, sans recourir à la raison, comme l'instinct ; il dit : « tout

le monde a le sentiment de pitié... Un homme qui voit un enfant tomber à l'eau, éprouve tout de suite un sentiment violent de compassion et se précipite à son secours. Est-ce que, ce faisant, il espère la reconnaissance des parents de l'enfant ou l'admiration de ses amis ? Il agit instinctivement. Par conséquent, celui qui ne possède pas le sentiment de pitié, par nature, n'est pas humain ». Il nous suffit donc de développer notre **connaissance innée afin de connaître la justice**. « Par sa nature, dit Moncius, l'homme possède les sentiments de pitié, de honte, de respect... Pitié est germe de bonté; honte, de droiture; respect, de politesse..... et tous ces biens ne nous viennent point de l'extérieur; nous les possédons sans le savoir. C'est pourquoi je dis : si l'on les garde avec soin on les possède toujours, mais si l'on les néglige, on les perd ». Puisque notre conscience est naturellement bonne, la notion de justice demeure dans notre conscience même; et, à ce propos Moncius dit : « La notion du bien et du mal demeure dans notre propre instinct ». Pourquoi la justice est-elle la connaissance innée de l'homme ? Moncius répond : « Parce que nous avons la même nature intellectuelle et biologique que celle des sages, de Yio et de Yiu (deux sages souverains anciens). Puisque les sages peuvent connaître la justice, nous sommes aussi, par nature, capables d'être justes. Ceux qui ne connaissent pas la justice ne le doivent pas à l'infériorité de leur nature, mais à leur faiblesse qui les rend impuissants à résister à leur désirs immodérés.

Sing-Tse recourait à l'argument adverse, en disant : « La nature humaine est mauvaise, et c'est seulement par des moyens artificiels (wai) qu'on peut la rendre droite. Car l'homme, né avide, méconnaît la modestie; né jaloux, il ignore la droiture; né incapable de résister aux choses qui sol-

licitent ses yeux et ses oreilles, il ne sait pas modérer ses désirs selon la morale. Par suite, si on se laisse entraîner par sa propre nature, qui est mauvaise, on aboutira fatalement à l'injustice et à la bassesse ». Sing-tse considère cette fatalité comme la cause de la justice; il dit : « Si on me demandait d'où vient la morale, je répondrais : de la nature mauvaise de l'homme. Car l'homme demande la satisfaction de ses désirs; et comme ses désirs n'ont pas de bornes, ses exigences ne connaissent point de limites, et nuisent bientôt aux intérêts de ses semblables. Le conflit entre les intérêts contraires enchaîne la discorde, puis la lutte. Quand la lutte devient acharnée et sanglante, elle finit par une catastrophe générale..... ». Dans la catastrophe, la justice commence à poindre. « Ce malheur, dit Sing-tse, oblige l'homme à réfléchir. L'accumulation des réflexions forme une pensée concrète, et l'ensemble des pensées constitue la raison. Modérer les désirs par la raison, c'est la sagesse, et agir selon la sagesse c'est la justice (Wai) ». Sing-tse démontre, ensuite, comment la raison individuelle devient la justice sociale, en disant : « en accumulant de milliers des pierres, la montagne atteint sa hauteur; en rassemblant des quantités d'eau, la mer trouve son volume; en réunissant la sagesse de milliers d'individus, la conscience publique connaît la justice, et, avec le temps, la justice engendre les bonnes mœurs ». Puis, les bonnes mœurs réagissent sur la conscience individuelle : « un sage accumule la sagesse de milliers de ses semblables pour la faire sienne, comme un bon cultivateur accumule toute les expériences et les outils de ses ancêtres et de ses camarades..... Ceux qui demeurent dans l'Etat de « Tso » ont le tempérament et les habitudes de « Tso », et ceux qui demeurent dans l'Etat « Yo » ont ceux de « Yo ». Ce n'est point que leurs

natures soient différentes, mais leurs milieux sociaux sont dissemblables ». Sing-tse trouve que les désirs ne portent pas atteinte à la justice, s'ils sont filtrés par la raison, il dit : « Les désirs sont aveugles, mais la raison est clairvoyante. Si toute fois les désirs se laissent guider par la raison, ils peuvent être multiples mais ne nuisent point à la justice ». Nous voyons par là, que pour Sing-tse, la justice ne découle pas de la bonne nature humaine, mais de l'expérience des mésaventures causées par les désirs aveugles de l'homme.

Les philosophes légistes ont, en général, observé une attitude conciliante entre Moncius et Sing-tse, disant que la nature humaine est à la fois bonne et mauvaise. (Voir le chapitre précédant). Bonne, parce que les hommes se groupent spontanément, ayant besoin de vivre une vie collective. Mauvaise, parce que les hommes sont trop près de leurs intérêts personnels, et se laissent aller à la vie sensuelle et aux désirs immodérés. Nous avons vu dans le chapitre consacré à la philosophie, que les Chinois croient à l'existence de deux sortes de vies humaines : — la vie de l'âme (houng) et la vie du corps (po). L'âme est le principe de spontanéité et de raison, tandis que le corps est le principe de réceptivité et de désirs. Ainsi la raison est la vie spirituelle et la bonne nature, tandis que les désirs constituent la vie purement sensuelle et la nature mauvaise. Ces deux forces opposées, luttant à l'intérieur, produisent un mouvement qui est le « cœur » (Sing = organe de la pensée). Cette notion s'accorde d'ailleurs parfaitement avec la théorie traditionnelle de la cosmologie qui suppose que la « Voie » (tao) est engendrée par la lutte entre le principe céleste et le principe terrestre.

Le mot « Cœur » (Sing) se confond souvent, dans le ter-

me philosophique chinois, avec le mot « Nature » (Zing) ; c'est cette confusion des termes qui est cause de la divergence entre la théorie de Moncius et celle de Sing-tse. Car tandis que Moncius ne voit que l'élément spirituel du « Cœur », Sing-tse ne trouve que l'élément sensuel. Mais ils s'accordent à trouver que le « Cœur » seul est le postulat du Bien. « Le sentiment du Bien » (Zung), dit Moncius, « est notre « Cœur » même. Agir suivant notre Cœur, c'est suivre le droit chemin. » « Le Cœur », dit aussi Sing-tse, « est le chancelier-actif (Koung-tse) du Bien (Tao) ». A ce propos, Kouan-Dson s'exprime ainsi : « Le souverain dirige son gouvernement comme notre cœur règle nos mouvements intérieurs, et la loi contrôle les actes du peuple comme la langue contrôle la parole ». Et dans le langage politique, la volonté du peuple s'appelle « Cœur du peuple » (Ming-Sing). Nous revenons ainsi à notre point de départ : la Volonté.

L'interprétation cosmogonique de la Volonté a une influence capitale sur la science de droit en Chine. Car, le mot « Tao » a deux sens ; la voie-cyclique qui est immuable, et le mouvement perpétuel autour de cette voie. La voie n'existe que par le mouvement, tandis que le mouvement ne peut être régulier hors de la voie. Par conséquent la justice comprend nécessairement deux natures interdépendantes, l'une immuable et l'autre mobile. La nature permanente peut être comparée à un champ et la nature variable à la semence, tandis que la volonté sera considérée comme le récolte. De même, dans le milieu social, le champ sera représenté par les notions de l'ordre et de la sécurité, les semences par les conditions d'existence et l'aspiration du peuple, et le récolte par le droit positif.

Section II Droit positif.

Nature permanente de la vie sociale : La conception de l'ordre public, en Chine, était primitivement basée sur la notion des supérieurs et des inférieurs. Ainsi, le souverain, les parents, le maître, le mari, le frère ou la sœur aînés, la classe dirigeante, les vieillards etc., constituaient les supérieurs; et les sujets, les enfants, les serviteurs ou les disciples, la femme, le frère ou la sœur cadet, la classe basse, les jeunes etc., étaient les inférieurs. Les professions sociales étaient également classées par ordre hiérarchique : en haut les lettrés, les cultivateurs, les artisans et en bas les commerçants.

Il n'y avait point distinction entre les institutions politiques et les institutions sociales. Car, les rapports entre le souverain et ses sujets étaient les mêmes que ceux qui existaient entre le père et les enfants; et les rapports entre le souverain et ses officiers ne différaient guère de ceux qui existaient entre le maître et ses serviteurs. Au contraire, les parents avaient une autorité souveraine sur leurs enfants, et le mari avait le pas sur sa femme, comme la classe dirigeante sur la classe basse. De telle sorte, l'empire formait une seule complexité hiérarchique, au sommet de laquelle se trouvait l'empereur, lui-même placé sous les ordres d'un maître abstrait : le Ciel.

De plus, au cours des générations, on étudia, en les analysant, les devoirs réciproques de chaque ordre pour élaborer des séries de règles minutieuses (rites sociaux) destinées, non seulement à dicter la conduite mais aussi les sentiments. Nous pouvons imaginer facilement quelles conséquences put avoir cette organisation publique. L'empereur, à la fois comme souverain, comme maître et comme père,

tirant son autorité non seulement de la politique mais surtout de l'éthique, demeurait en haut, représentant l'unité nationale. Et en bas, le peuple se gouvernait lui-même selon l'ordre éthique.

Cependant, à l'époque qui fait l'objet de cette thèse, la guerre avait affaibli les mœurs traditionnelles. La première conséquence de la désorganisation sociale fut le manque sensible de coordination nationale. La notion du Droit qui avait eu jusqu'alors une portée transcendante et absolue, était ébranlée dans son fond, en raison des divergences doctrinales des écoles, et le souverain qui, tirant son autorité du Ciel, avait été inviolable, perdait petit à petit son prestige. La conception de l'unité nationale, qui avait été enracinée dans la conscience publique sans qu'on le sut, devint une nécessité évidente.

D'abord, Chouang-tse prit une attitude sceptique. « La vérité est relative, disait-il; ce que vous prenez pour la vérité est seulement votre vérité, et ce qu'un autre considère comme la vérité seulement sa vérité. Qui peut dire si la vérité de l'autre est meilleure ou plus mauvaise que la vôtre ? ».

A quoi l'utilitarisme médiste répondit : « Puisqu'il n'est pas de vérité absolue et que, pourtant, le bien-être du public exige une vérité unique permettant l'unité nationale et la création d'une voie commune pour le peuple, il est préférable d'avoir recours à la discussion. Comme il ne peut y avoir deux vérités, celle qui triomphe finalement de l'argument est absolue ».

Les philosophes légistes, afin d'étendre l'utilitarisme de Médi au domaine politique, ne voulaient plus recourir à l'argument mais au commandement du souverain pour consacrer l'unité nationale. « Dans un royaume, dit Han-Fei-

Tse, il n'y a qu'une seule parole et qu'une seule loi. C'est pourquoi tous ceux qui parlent contre la parole du souverain, et ne suivent pas sa loi doivent être persécutés ». On déplace ainsi l'unité-nationale de son domaine éthique pour l'installer dans celui de la politique.

Quant au problème de la sécurité publique, il se greffe sur le tronc de l'économie du peuple. « La nourriture, dit Moncius, est le Ciel du peuple ». On considère que la plupart des malheurs et des injustices publiques viennent du manque de moyens d'existence. « Seulement quand il aura de quoi manger et se vêtir », dit Confucius, « le peuple connaîtra la morale (li) et le devoir (yi) ».

Nature mobile de la vie sociale Tandis que la nature permanente (l'ordre, l'unité et la sécurité) représentent la vie intérieure du milieu social, la nature mobile constitue la vie extérieure du groupement humain. Cette vie extérieure est considérée par les chinois comme la conséquence des désirs (yo). Le désir humain se manifeste par le besoin et la demande perpétuels d'amélioration des conditions d'existence, et grâce à ce désir insatiable, la civilisation tend toujours vers le mieux.

D'abord, le désir de savoir mène l'homme à l'étude des sciences et à l'invention ; puis, le désir de l'action entraîne l'homme vers de nouvelle entreprise. L'un agissant sur l'autre et réciproquement, il s'ensuit une aspiration perpétuellement active et changeante. Il en résulte que les règles du Droit, qui ont pour mission suprême d'assurer le règne de l'harmonie sociale, doivent varier avec les conditions d'existence de chaque époque afin de répondre à l'aspiration du peuple.

Citons encore une fois l'exposé de Han-Fei-Tse : « Le sage souverain n'a nullement l'intention de marcher sur les

traces des anciens ni d'appliquer un principe immuable. Il étudie les conditions d'existence de son époque et prend ses dispositions en conséquence..... Ces conditions varient avec le temps et il faut que les mesures que l'on prend varient aussi..... Il n'existe pas de méthode immuable de l'art de gouverner. Ce qui agit, c'est la loi. Si les lois sont adaptées à l'époque, le gouvernement est bon, si le gouvernement est approprié à la vie les hommes, il aura du succès. Si les lois ne sont pas modifiées pour répondre aux besoins du moment, le gouvernement est mauvais. ».

Cette notion de Han-Fei-Tse est tirée de celle de son maître, Sing-Tse, qui avait déjà déclaré que tous ceux qui voulaient baser leur argument de l'autorité sur les lois des sages souverains de l'antiquité, étaient des imbéciles.

Néanmoins, Sing-tse ne nia pas entièrement l'importance de la donnée historique sur la formation des lois, il conseilla aux princes de son époque de prendre modèle sur les souverains capables d'un passé récent, plutôt que sur les anciens empereurs. « Les rites de la dynastie Sang », dit-il, « étaient une modification des rites de la dynastie précédente, Ya. Et la dynastie de Chou modifia les rites de la dynastie Sang pour les faire siens. Mais je n'ai jamais entendu dire qu'on put adopter les rites anciens sans y apporter la moindre modification. »

Pour que les lois soient d'accord avec l'aspiration publique, les législateurs doivent abandonner leur raison subjective et personnelle; c'est la première condition nécessaire. Tsun-Da dit à ce sujet : « Il n'est pas sûr que l'intelligence d'un souverain soit supérieure à celle des autres. Et si ce souverain veut employer, pour gouverner les autres, une intelligence qui ne soit pas supérieure à la leur, il sentira bientôt son insuffisance et son impuissance. Mais, même si

l'intelligence de ce souverain est supérieure à celle des autres, elle aboutira à la même fin inpuissante. Car, la force intellectuelle d'un seul homme ne peut faire face à toutes les circonstances. Et si elle ne peut faire face à tout, c'est qu'elle est incapable de tout gouverner ». Kouan-Dson dit encore : « Individuellement, le peuple est stupide, mais dans son ensemble, il est intelligent ». Enfin, Tsun-Da constate que la conscience collective ne peut s'identifier à la conscience individuelle : « Si un souverain récompense, châtie ou gouverne son peuple, non par la raison objective, mais par la raison subjective, ce n'est plus la justice qui règne, mais le caprice du souverain ». Et nous lisons dans les Annales canoniques : « En regardant dans l'eau, on voit sa propre silhouette, de même qu'en regardant dans la conscience de peuple, le souverain trouve l'orientation de son gouvernement. » Nous voyons par là, que le gouvernement est le reflet de la conscience du peuple.

Les lois positives :..... En rectifiant la nature mobile par la nature permanente, du droit, on obtient une donnée déterminée qui, lorsqu'elle est sanctionnée régulièrement par l'autorité du gouvernement, est la loi positive. « La loi », dit Han-Fei-Tse, « est la justice codifiée et régulièrement enregistrée, sanctionnée par le gouvernement et promulguée au public ».

Pour que la portée d'une loi soit bien connue du public, Sang-Yang, légiste et chancelier de l'Etat de « Dsin », proposa de charger un officier spécial d'interpréter la loi promulguée. « Pour que les lois ne soient pas mal comprises par le public, » dit-il, « on devrait instituer un officier spécial (fa-ling-koua) ayant une connaissance approfondie de la science juridique, qui serait chargé d'interpréter les clauses des lois..... Chaque fois que les officiers ou le peuple

demanderaient l'interprétation d'une loi, cet officier spécial serait dans l'obligation de leur donner une réponse. La demande et la réponse devraient être consignées sur des « tablettes de bambou » (il n'y avait pas de papier dans l'ancienne époque, tous les écrits furent gravés sur le bambou) de forme déterminée accompagnées de la date de promulgation, du nom de loi et des dates de la demande et de la réponse. Si l'officier spécial donnait une fausse interprétation ou bien refusait l'interpréter la loi, il se verrait infliger tous les châtiments contenus dans cette loi..... Ainsi le peuple lui-même connaîtrait bien la portée de la loi, et cela éviterait que les officiers, prenant prétexte de la loi, oppressant illégalement le peuple..... Et les effets de la loi seraient beaucoup plus facile à réaliser ».

La loi une fois promulguée a un effet égal sur tous sans distinction. Kouan-Dson dit à ce propos : « Ne pas faire plier la loi par indulgence (« ai-ming » = aimer le peuple), afin que le peuple connaisse la justice..... Ne pas faire fléchir la loi devant le caprice du souverain, pour que le commandement du souverain conserve son prestige. »

A la différence des règles de la morale, la loi est répressive. Han-Fei-Tse déclare : « Pour gouverner le peuple, le sage souverain ne demande pas que ses sujets deviennent vertueux, mais qu'ils ne soient pas criminels. Si le souverain exige que ses sujets deviennent vertueux, il ne trouvera pas, dans tout le royaume, une vingtaine d'individus pour répondre à son vœu. Mais si le souverain demande seulement à ses sujets de ne pas enfreindre les lois, il pourra forcer le peuple entier à lui obéir. Puisque le gouvernement est fait pour le plus grand nombre, le souverain doit préférer la loi répressive à la morale..... C'est pourquoi le sage

souverain ne compte pas sur le moyen hasardeux (la morale) mais sur le moyen infaillible ».

Kouan-Dson classa les différentes lois du gouvernement en trois catégories : la réquisition (gieu), l'interdiction (Ching) et la réglementation (Ling). « La réquisition », dit-il, « tend à obtenir; l'interdiction à arrêter et la réglementation à être observée..... Pour être sûr d'obtenir, il faut mesurer d'avance la capacité physique et économique du peuple; pour être sûr d'arrêter, il faut veiller d'avance à l'impartialité et à la sévérité de la justice; et pour être sûr de l'observation des règlements, il faut étudier d'avance les usages et les coutumes du public ». Enfin Kouan-Dson résume toutes les caractéristiques d'un bon gouvernement en deux mots : le prestige de l'autorité et la confiance du public, disant : « De même que rien ne peut arrêter le cours du torrent, le commandement du souverain ne doit pas rencontrer la moindre résistance ».

Le but final du droit positif est les bonnes mœurs sociales. Kouan-Dson dit à ce propos : « L'harmonie sociale consiste en quatre éléments qu'un bon gouvernement cherche à réunir : le sentiment des convenances (li), le sentiment du devoir (yi) le sentiment de l'honnêteté (lié) et le sentiment de honte (tse) ». On rapproche ainsi le droit de la morale.

Conclusion

Au cours de ce travail que nous avons consacré à l'étude de la philosophie politique de la Chine pendant l'époque classique, nous avons fait remarquer que la notion du droit est inséparable de celle de la morale. Pour le chinois, la morale est l'âme de la société, tandis que le droit n'est que l'ensemble des règles de la vie quotidienne. Tant que l'âme n'a pas atteint son maximum de pureté il est inutile de contraindre les actes de la vie extérieure par des règles de droit, puisque l'âme seule est la force directive de nos actions. Depuis plusieurs milliers d'années, tous les philosophes chinois, nourris de cette idée ont cherché à réaliser l'harmonie sociale ; et levant leurs regards vers ce monde idéal, le Ciel, ils ont mis tous leurs efforts à poursuivre ce but.

L'amour et la paix sont deux sentiments de la conscience sociale. Vivre ensemble et vivre heureux, c'est là, le vœu du peuple chinois. L'humanité est tout, tandis que le droit individuel est presque méconnu en Chine. Si nous feuilletons tous les livres classiques, il est sûr que nous ne trouverons pas un seul mot faisant une allusion directe au droit individuel. On ne dit pas : j'ai le droit de faire quelque chose. On dit seulement : la justice (yi) me permet de la faire, ou bien la raison (Dsing = sentiment de la morale) m'ordonne de la faire. La justice et la raison sont placées au dessus de l'intérêt individuel.

Au contraire, le sentiment du devoir est toute la raison d'être de la société. Le devoir d'être juste envers ses semblables et le devoir de se soumettre à la volonté publique, voilà les deux principes du droit public. Le gouvernement

n'est point constitué directement en vue de protéger les intérêts individuels, mais pour remplir une mission plus haute : — l'accomplissement de la volonté du Ciel, représentée par le besoin éthique de la masse. Cette conception a cinq conséquences :

Premièrement : la notion de l'égalité est méconnue en Chine. Comme l'univers se compose du ciel et de la terre, la société se compose naturellement de l'élite et de la masse. A quoi bon réclamer l'égalité entre tous les hommes, puisque, pour le bien-être social, les inférieurs doivent obéir à la direction bienveillante de leurs supérieurs, et les supérieurs se préoccuper du bonheur de leurs inférieurs. Ce n'est pas en luttant pour l'égalité que la société réalisera son harmonie, mais c'est par la collaboration sincère des deux classes que l'humanité connaîtra sa prospérité.

Deuxièmement : les unités de la société chinoise ne sont pas les individus, mais les familles. Jusqu'à nos jours, la Chine a conservé, dans une large mesure, cette tradition. On trouve souvent dans une famille trois générations, — les aïeuls, les parents, les oncles, les tantes, les cousins et les frères, vivant d'une économie commune sans faire de distinction. La famille est presque un gouvernement en miniature ; et la notion du devoir maintient son esprit solidaire. Cela constitue la plus grande force de la nation chinoise.

Troisièmement : la lutte entre les classes, si violente dans l'histoire des nations occidentales, se voit rarement dans la société chinoise. Depuis longtemps, la classe noble a perdu son prestige et ses privilèges sociaux. Ce sont les lettrés qui exercent une influence sur la société. Dans la vie économique, les patrons et leurs employés se traitent avec politesse. A la fin de chaque année, les paysans apportent une partie

des récoltes à leurs propriétaires. Ils portent à cette occasion, leur unique manteau long, considéré comme tenue de cérémonie; et les propriétaires les reçoivent avec mille marques de politesse. Un dîner est offert, on fête l'année de l'abondance. Cependant, depuis que la Chine s'est modernisée, on a voulu provoquer à tout prix la lutte entre les classes, disant que c'était le moyen unique de réaliser le socialisme. Cela a profondément ébranlé les coutumes harmonieuses de la société. Nous avons vu que le socialisme médiste n'est point basé sur la notion de la lutte des classes. Si la Chine d'aujourd'hui doit suivre la tendance universelle vers le socialisme, il faudra chercher autre base que celle de la lutte des classes.

Quatrièmement : la méconnaissance du droit individuel entraîne la méconnaissance de la liberté individuelle. Cela ne veut pas dire que la liberté individuelle n'existe pas en Chine; mais on la définit d'une façon négative, et non positive. Pour le chinois, l'homme, dans la société est entouré d'obligations, — les devoirs envers les parents, le gouvernement, et le prochain. Sa liberté commence seulement là où finissent ses devoirs ou obligations.

Cinquièmement : l'unité-nationale de la Chine est basée surtout sur l'élément éthique. La race, la langue et la condition géographique n'eurent que des rôles secondaires dans l'unification de la Chine. L'universalisme fut la croyance de tous les philosophes chinois : — Lao-Tse avec sa conception du « tao », Confucius avec son idéal « la grande-concorde », et Médi avec son but de « l'unification sous-le-ciel ». C'est grâce à celà que la Chine jadis absorba si facilement les peuples voisins. Si, pendant le dernier siècle, la Chine a voulu rester isolée et refuser tout contact avec les puissances occidentales, ce n'est point dû à un préjugé

de race ou de langue, mais à la différence de civilisation qui est le fondement éthique de la nation.

Quant à la séparation des pouvoirs, le chinois l'ignore complètement; le souverain, en Chine, représente à la fois la volonté et l'action politiques. Cependant, deux siècles après l'époque classique, et sous la dynastie de Hang, on institua un « Grand-Censeur » (yiu-se) responsable directement devant le souverain. Son attribution unique était de dénoncer les officiers et même le chancelier coupables d'injustice dans l'administration publique ou d'immoralité dans leur vie privée. Mais le Grand-Censeur n'avait pas le pouvoir de juger; son rôle était de veiller à la morale publique.

M. Lian-Chi-Ciao considère que toute l'harmonie sociale tient dans la conciliation entre la volonté individuelle et la volonté sociale, et aussi dans la conciliation entre la vie éthique et la vie matérielle. Et que pour résoudre ces deux questions, il faut chercher l'orientation dans la mentalité propre de la nation elle-même. « Je suis fermement persuadé », dit-il, « que le salut de la jeune République chinoise dépend de cette recherche; nos anciens philosophes nous ont montré voie ».

Caen, le 27 Mai 1934.

Vu : *le Doyen,*
H. NEZARD.

Vu :

Le président du jury de la Thèse,
P. LAMPUE

Vu et permis d'imprimer :
Le Recteur de l'Académie,
Président du Conseil de l'Université,
L. MAIGRON.

TABLE DES CITATIONS

PARTIE I.

REMARQUE^e : — (1) Zenker : Histoire de la Philosophie chinoise, P. 25. (2) Che-King : — Tsung-ming. (3) Zenker : His., P. 384. (4) Lian-Chi-Chao : Pensées politiques de la Chine ancienne, Ch. I. (5).

CHAPITRE I : — (1) H. G. Wells : Outline of History, P. 185. (2) Chou-King, Ch. III. (3) Che-King : — Zao-Wen. (4) Koué-Yiu : — Queu-Za-Vou. (5) Chou-King, Ch. IV. (6) Che-King : — Chio-Yé. (7) Che-king : — Sio-Ming. (8) Che-King : — Da-Ming. (9) Chou-King, Ch. III. (10) Chou-Li. (11) Li-Tse, Ch. VI. (12) Chou-King, Ch. I. (13) Chou-King, II. (14) Chou-King, Ch. X, 15. (15) Che-King : — Wen-Wang. (16) Zenker : His., P. 36. (17) Che-King : — Wen-Wang. (18) Chou-King, Ch. XIV, 12. (19) Chou-King, Ch. IV. (20) et (21) Chou-King, Ch. XIV, II. (22) Chou-King, Ch. III. (23) Chou-King, Ch. XIII, 9. (24) Chou-King, Ch. XI, 2. (25) Che-King : — Li-Yung. (26) Chou-King, Ch. III. (27) Zenker : His., P. 41. (28) Chou-King, Chou-King, Ch. II. (29) Zenker : His., P. 35. (30) Chou-King, Ch. XI, 2. (31) Chou-King, Ch. IX, 10. (32) Chou-King, Ch. XIV, 12. (33) Chroniques de Tseu-Chio-Ming : — 4^e année de Schi-Kong.

CHAPITRE II : — (1) Zenker ; His., P. 3 en suites. (2) Confucius : Yi-Dze. (3) Yi-Dze. (4) Zenker : His., P. 48. (5) Chou-King, Ch. XII, 6. (6) Chou-King, Ch. VIII, 6. (7) Zenker : His., P. 49. (8) Zenker, P. 31. (9) Tchoung-Hi : Tong-Chou. (10) Tao-Te-King, Ch. 51. (11) Yi-Dze. (12) et (13) Chou-King, Ch. XII, 6. (14) Yi-Dze. (15) Zenker : P. 43g. (16) Zenker : P. 436. (17) et (18) Yi-Dze. (19) Voir les œuvres de Lao-Tse et de Kouan-Ying-Tse. (20) Tao-Te-King, Ch. I. (21), (22) et (23) Li-Tse, Ch. I. (24) Li-Tse, Ch. 42. (25) et (26) Kouan-Yin-Tse, Ch. 2. (27) Ya-Ki (Morale de la Musique).

PARTIE II.

REMARQUE : — (1) Zenker : histoire de la philosophie chinoise, P. 65-68.

CHAPITRE : — (1) Lao-Tse, Ch. 25. (2) Kouan-Yin-Tse : Ch. I. (3) Choung-Tse : Ch. 17. (4) Kao-Tse, Ch. 14. (5) Li-Tse, Ch. 8. (6) Lao-Tse, Ch. 7. (7) Choung-Tse, Ch. 2. (8) Lao-Tse, Ch. 21. (9) et (10) Lao-Tse, Ch. I. (11) Lao-Tse, 14. (12) Lao-Tse, 66. (23) Lao-Tse, 11. (14) Lao-Tse, 42. (15) Lao-Tse, 43. (16) Lao-Tse, 2. (17) et (18) Choung-tse, 10. (19) Lao-tse, 18. (20) Choung-tse, 9. (21) Lao-tse, 55. (22) Choung-tse, 16. (23) Choung-tse, 20. (24) Choung-tse, 2. (25) Lao-tse, 19. (26) Lao-tse, 65. (27) Lao-tse, 60. (28) Choung-tse, 10. (29) Choung-tse, 11. (30) Lao-tse, Ch. 57. (31) Ch. 75. (32) Ch. 49. (33) Ch. 39. (34) Ch. 80. (35) Choung-tse, Ch. 11. (36) Li-Tse, Ch. 7. (37) Moncius : Ch. Chiu-Ying. (38) et (39) Choung-tse, Ch. Tié-Chia.

CHAPITRE II : — (1) Tchoung-yong. (2) Moncius, Ch. Kao-tse. (3) Ya-Chi. (4) Moncius, Ch. Kao-tse. (5) Ta-Yo (Grande-Etude). (6) Ta-Yo. (7) Tchoung-yong. (8) et

(9) Yi-Dze. (10) et (11) Tchoung-yong. (12) et (13) Tchoung-yong. (13) à (20) Ta-Yo. (21) Tchoung-yong. (22) Yo-Ki. (23) Ta-Yo. (24) Tchoung-yong. (25) à (28) Ta-Yo. (29) et (30) Lung-Yiu. (21) Moncius, Ch. Chiu-Ying. (32) Yi-Dze. (33) Tchoung-yong. (34) Wang-Tseu. (35) et (36) Li-Yong.

CHAPITRE III : — (1) Mé-Tse, Ch. 11. (1) Ch. 15. (3) Ch. 28. (4) Ch. 12. (5) Ch. 27 (6) Ch. 45. (7) et (8) Ch. 46. (9) Ch. 14. (10) 27. (11) et (12) Ch. 44. (13) et (14) Ch. 46. (15) 18. (16) Choung-Tse, Ch. 33. (17) Mé-tse, 26. (18) 25. (19) 48. (20) 6. (21) 21. (22) 17. (23) 5. (24) 19. (25) 5. (26) 50. (27) 44. (28) 12. (29) 13. (30) 12. (31) 15.

PARTIE III.

REMARQUE : — (1) Zenker, P. 260. (2) Lian-Chi-Chiao, Ch. 13. (3) Lian-Chi-Chiao, Ch. 13.

CHAPITRE I : — (1) Sing-Tse, Ch. 2. (2) Chou-King, Ch. XII. 6. (3) Kouan-Tse, Ch. 2. (4) Que-Koua-Tse, Ch. 9. (5) Seing-Chiong, Ch. 7. (6) Han-Féi-Tse, Ch. 40. (7) et (8) Kouan-Tse, Ch. 30. (9) Han-Féi-Tse, Ch. 40. (10) Sieng-Chiong, Ch. 14. (11) Lian-Chi-Chiao, Ch. 13. (12) Han-Féi-Tse, Ch. 7. (13) Han-Féi-Tse, Ch. 31. (14) Kouan-Tse, Ch. 1. (15) et (16) Chou-Li. (17) Lian-Chi-Chiao, Ch. 8. (18) Kouan-Tse, Ch. 2.

CHAPITRE II : — (1) Kian-Chi-Chiao, Ch. 15. (2) Lung-Yiu. (3) Sing-Tse, Ch. 15. (4) Mé-Tse, Ch. 45. (5) Moncius, Ch. Zing-Sing. (6) Moncius Ch. Kon-Sun-Tsai. (7) et (8) Moncius, Ch. Kao-Tse. (9) Li-Lai. (10) Sing-Tse, Ch. 23. (11) Ch. 19. (12) Ch. 22. (13) Ch. 8. (14) Ch. 19. (15) Ch. 22. (16) Moncius, Ch. Kao-Tse. (17) Sing-Tse,

Ch. 22. (18) Kouan-Tse, Ch. 36. (19) Choung-Tse, Ch. Tié-Ya. (20) Mé-Tse, Ch. 45. (21) Han-Féi-Tse, Ch. 41. (22) Moncius, Ch. Lian-Wéi-Wang. (23) Kun-Yiu. (24) Sing-Tse, Ch. 19. (25) Lian-Chi-Chiao, Ch. 14. (26) Kouan-Tse, Ch. 38. (27) Lian-Chi-Chiao, Ch. 15. (28) Chou-King. (29) Han-Féi-Tse, Ch. 38. (30) Lian-Chi-Chiao, Ch. 15. (31) Kouan-Tse Ch. 16. (32) Han-Féi-Tse, Ch. 1. (33) Kouan-Tse, Ch. 16. (34) et (35) Kouan-Tse, Ch. 1.

Notre thèse se base principalement sur : Recueil des 13 Livres canoniques et classiques; Recueil des œuvres des 36 Philosophes; Dialogues politiques, (Quai-Yiu) et (Quai-Tsa); Chronique de Se-Ma-Sié; Chronique de Pai-Kou; Zenker : Histoire de la philosophie chinoise, (traduction française); Lian-Chi-Chiao : Pensées politiques de la Chine ancienne, (traduction française).

TABLE DES MATIÈRES

AVANT-PROPOS	5
INTRODUCTION	7

PREMIERE PARTIE

Politique et Civilisation de la Chine

REMARQUES.	23
CHAPITRE PREMIER. — Religion.....	
Evolution de la religion dans la politique	
Première période	
Deuxième période	
Troisième période	27
CHAPITRE II. — Philosophie	
Conception générale du Livre des Mutations.....	
Système métaphysique de l'Ecole traditionnelle..	
Système métaphysique de l'Ecole taoïste	
Psychologie ancienne	49

DEUXIEME PARTIE

Politique et Trois Philosophes de la Chine

REMARQUE.	
CHAPITRE PREMIER. — Ecole de Lao-Tse.....	
Biographie de Lao-Tse et de ses adeptes	
Dogmes éthico-politiques du taoïsme	75

CHAPITRE II. — Ecole de Confucius	
Biographie de Confucius et ses adeptes	
Dogmes éthico-politiques du confuciusisme	99
CHAPITRE III. — Ecole de Médi	
Biographie de Médi	
Dogmes éthico-politiques de Médi	121

TROISIEME PARTIE

Notion de Droit en Chine

REMARQUE.	143
CHAPITRE PREMIER. — Gouvernement.....	
Section I : Autorité et Souverain.....	
Droit d'autorité	
Morale du Souverain.....	147
Section II : Constitution	
Centralisation du pouvoir	
Séparation des administrations.....	
Systèmes des impôts et Autonomie sociale	157
CHAPITRE II. — Droit positif	
Section I : Source du Droit	
Nature bonne de l'homme	
Nature mauvaise de l'homme	
Notion psychologique du droit	163
Section II : Loi	
Eléments permanents de la vie sociale	
Eléments mobiles de la vie sociale	
Lois.	170
CONCLUSION.	177

